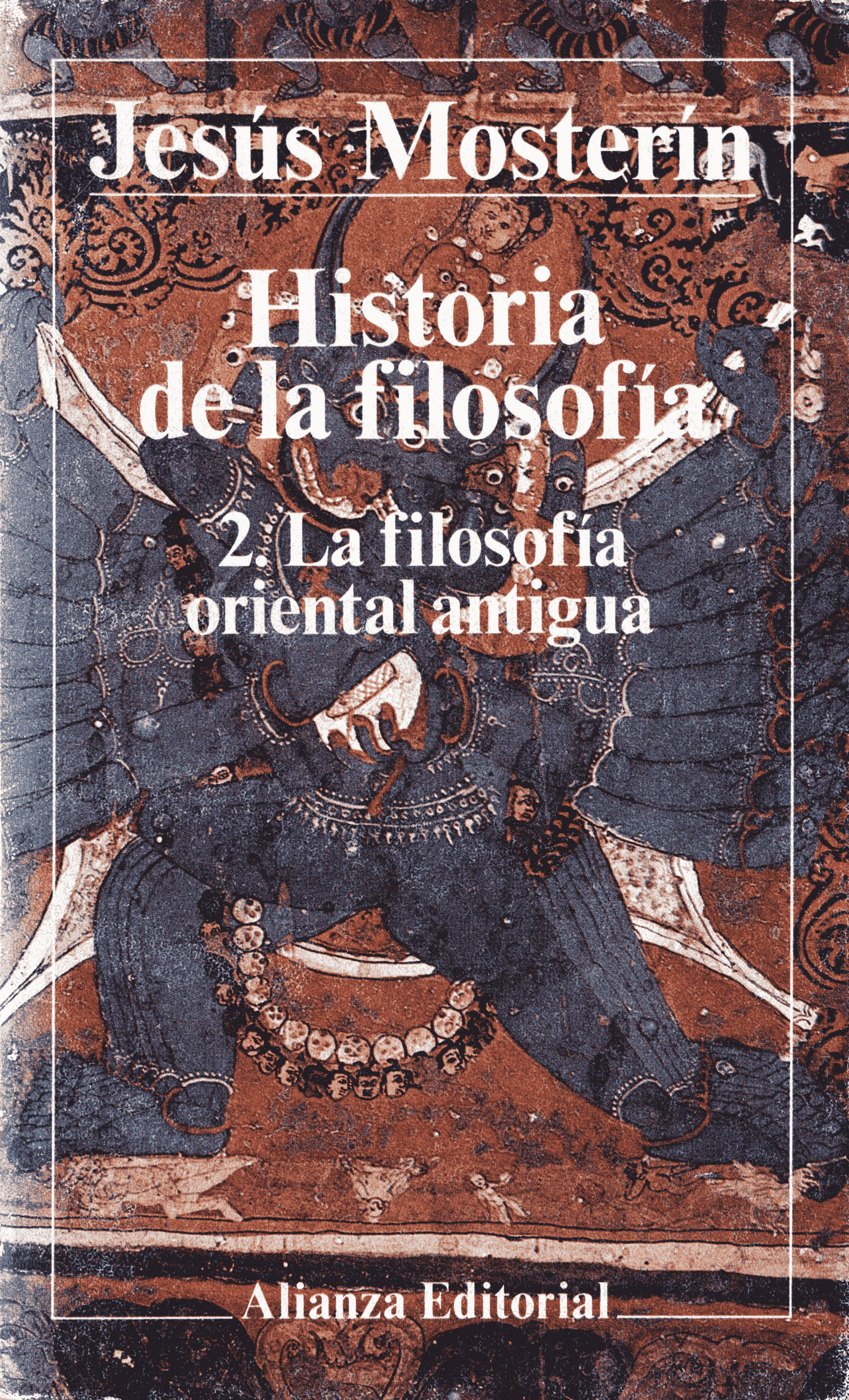

Jesús Mosterín
Historia de la filosofía
2. La filosofía oriental antigua
Alianza Editorial

Historia de la filosofía

2. La filosofía oriental antigua

Sección: Humanidades

Jesús Mosterín:

Historia de la filosofía

2. La filosofía oriental antigua

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1983
Primera reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1986

Calle Milán, 38; 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-9808-3 (O. C.)
ISBN: 84-206-9987-X (T II)
Depósito legal: M. 21.123-1986
Compuesto en Fernéndez Ciudad, S. L.
Papel fabricado por Sniace, S. A.
Impreso en Artes Gráficas Ibarra, S. A.
Matilde Hernández, 31, 28019 Madrid
Printed in Spain

Prólogo

El pensamiento filosófico surgió simultáneamente, en el siglo -VI, en tres zonas distintas de nuestro planeta: en la India, en China y en Grecia. En los dos siglos siguientes se produjo un desarrollo espectacular de la especulación y la reflexión, que abrió los cauces por los que las tres grandes tradiciones filosóficas (la india, la china y la occidental) habrían de discurrir durante los dos mil años siguientes. Lo simultáneo de esa triple explosión intelectual no ha dejado de sorprender a comentaristas e historiadores. Karl Jaspers ha caracterizado ese período como el *tiempo-eje,* es decir, como la bisagra en torno a la cual se articularía la historia entera del pensamiento. Pero tales expresiones son meras metáforas, no explicaciones. En realidad no estamos en posición de explicar que así tenía que haber ocurrido. Hemos de limitarnos a constatar que así ocurrió. Por ello, aunque la descripción de las doctrinas esté aquí precedida por una somera indicación acerca de la situación política, social y cultural en que surgieron, no pretendemos en modo alguno que tal alusión a la situación social constituya una explicación de las doctrinas expuestas.

Las filosofías india, china y griega surgieron en mundos distintos y tuvieron desde el principio un carácter muy diferente. La primera parte de este libro trata de la filosofía india antigua. La segunda parte está dedicada a la filosofía china antigua (hasta la unificación imperial de China por Qin Shihuangdi a finales del siglo -III). Ambas partes son completamente independientes, pues hasta la posterior introducción del budismo en China el pensamiento indio y el chino no tuvieron nada que ver entre sí, ni se influyeron en modo alguno.

Para los nombres sánskritos hemos usado el sistema internacional de transcripción del sánskrito, utilizado por los indólogos de todo el mundo. Para los nombres chinos hemos usado el *Pinyin,* sistema de transcripción oficialmente adoptado por la República Popular China. Ambos sistemas de transcripción y su correspondiente pronunciación son brevemente descritos en un apéndice situado al final de este volumen.

Ha sido la tradición filosófica occidental (y no otra) la que ha dado lugar a la ciencia moderna. Eso le concede una preeminencia indistutible en el panorama del pensamiento mundial. Pero, si dejamos de lado los gérmenes científicos que contiene, en todo lo demás no es superior a las tradiciones india y china. En algunos aspectos incluso es inferior. El análisis de la paz y de la guerra por el filósofo chino Mo Di, la comunión con la naturaleza de los daoístas, el respeto reverencial por todas las criaturas vivientes de budistas y jainistas, y la impregnación de la vida entera por la meditación pueden servir como ejemplos. Precisamentes la actual preocupación por la paz y por la protección de la naturaleza, asociada a nuestra nueva sensibilidad «ecologista», nos lleva a constatar la insuficiencias de nuestra propia tradición y a abrirnos con generosa curiosidad a otros horizontes culturales. Ojalá este librito contribuya a despertar en algún lector esa conciencia universal y planetaria, que tanto necesitamos.

Barcelona, julio de 1983.

JESÚS MOSTERÍN

1. La India clásica temprana

1.1. *Monarquías y repúblicas*

Hacia el año -600 acababa la época védica[1]. Hacia el -320 se iniciaba el imperio Maurya. Entre medio discurrieron tres siglos especialmente fecundos en la historia del pensamiento indio.

Los indoarios habían ocupado ya completa y definitivamente toda la inmensa llanura regada por el Ganga, que desde entonces constituiría ya siempre el centro de la cultura india. La continua migración de épocas anteriores había acabado. La población se había sedentarizado por completo. Talados los bosques, roturadas las tierras, introducido el arado de hierro, la agricultura se había convertido en la actividad económica fundamental, superando en importancia a la ganadería.

El número de artesanos había crecido y su producción era transportada por tierra y sobre todo en barca

[1] Para la época védica de la India, véase J. Mosterín: *El pensamiento arcaico* (Alianza Editorial, Madrid 1983), capítulo 6.

por el río Ganga por los mercaderes. Así, la cerámica negra pulida del norte se encuentra en lugares del Decán muy alejados de su centro de producción. La introducción de monedas acuñadas de cobre y plata facilitó notablemente el desarrollo del comercio. A su vez, la concentración de artesanos y comerciantes en ciertos lugares condujo al surgimiento y crecimiento de las primeras ciudades, como Takṣaśilā, en el noroeste, o Rājagrha, en el este.

La época tribal había acabado. Las viejas tribus arias aparecían organizadas territorialmente en repúblicas y monarquías. En general las monarquías ocupaban las tierras llanas y más fértiles del valle del Ganga, mientras las repúblicas se asentaban en las colinas y estribaciones montañosas situadas al sur del Himalaya.

Ls repúblicas habían retenido parte del carácter corporativo del gobierno de las tribus. La asamblea de cabezas de familia o de notables de la tribu discutía los temas hasta alcanzar un consenso o someterlos a una votación. Era el procedimiento que impresionó al propio Buddha, que lo introdujo también en los monasterios de su orden. Unas repúblicas abarcaban una sola tribu; otras eran federaciones de tribus. En general, los representantes de la asamblea eran *kṣatriya,* guerreros. Uno de ellos era elegido como *rāja,* jefe militar y político o rey. Pero el cargo de *rāja* no era hereditario.

Las ciudades jugaban un papel importante en las repúblicas. Los *kṣatriya* terratenientes vivían en las ciudades, lo que propiciaba la concentración de artesanos y comerciantes.

Las repúblicas eran más tolerantes con la heterodoxia religiosa que las monarquías. Los individuos más independientes de estas últimas solían emigrar a alguna república, en busca de mayor libertad intelectual. De hecho, tanto Buddha, como Mahāvīra, los dos grandes fundadores de sectas heterodoxas, nacieron en repúblicas.

En las tierras más ricas y abiertas del valle del Ganga las lealtades tribales fueron disolviéndose, a la vez que los vínculos territoriales y de casta ganaron fuerza. La

gran extensión de los reinos impedía la reunión de asambleas populares. El poder se concentraba en el monarca y en su corte. La monarquía era hereditaria y de carácter divino. En las solemnes ceremonias de consagración del rey —*rājasūya*—, que duraban más de un año, los sacerdotes conferían la divinidad al rey mediante el poder mágico de sus ritos. Otros sacrificios lo rejuvenecían y renovaban su fuerza y divinidad. El más espectacular era el *aśvamedha,* el sacrificio del caballo, con el que el rey victorioso proclamaba su hegemonía. Cientos de sacerdotes oficiaban ante los ojos del pueblo atónito, que comentaría el resto de su vida el espectáculo. Con estos ritos crecía el prestigio, tanto del monarca, deificado, como de los sacerdotes, capaces de transmitir la divinidad.

Cuatro estados acabaron repartiéndose el valle del Ganga: los tres reinos de Kāśī, Kośala y Magadha y la república de los *Vṛjji.* Después de cien años de luchas, el reino de Magadha emergió como el centro del poder político en la India del norte, situación que conservaría durante muchos siglos. El primer rey importante de Magadha fue Bimbisara, que expandió los límites de su reino con la conquista del reino de Anga, ya cerca del delta del Ganga, y que dominaba la salida al océano Indico, con lo que tenía la llave del comercio. Bimbisāra introdujo una eficiente administración, que recogía sistemáticamente impuestos de los agricultores que cultivaban la tierra, pues ésta pertenecía teóricamente al rey. Ajātaśatru, hijo y sucesor de Bimbisāra (a quien mató hacia el -493), continuó la política de expansión de su padre, anexionando el reino de Kośala y la república de los *Vṛjji,* a la que venció tras una larga guerra de 16 años. La victoria de Magadha fue también la victoria de la monarquía. En -321 subió al poder la dinastía de los Nanda, la primera dinastía no-*kṣatriya.* Los Nanda extendieron las fronteras de Magadha con ayuda de un poderoso ejército sostenido por los impuestos que metódicamente recogía una administración cada vez más perfeccionada. También construyeron canales y obras de

irrigación. De hecho todo estaba preparado para convertir Magadha en la base de un gran imperio. El paso decisivo no lo darían los Nanda, sino un joven aventurero, Candragupta Maurya, que usurpó el trono de Magadha en -321, fundando la dinastía Maurya.

Mientras tanto el noroeste de la India llevaba más de dos siglos aislado del resto del subcontinente y anexionado al Imperio Persa. Poco antes del -530 el rey persa Kuruš había cruzado las montañas del Hindu Kush y había recibido tributo de las tribus de Gandhāra y el Panjab. Gandhāra constituía una de las satrapías más populosas y ricas del Imperio Persa. La capital de Gandhāra, Takṣaśilā, se convirtió en un crisol de las culturas indo-védica y persa (y luego griega), ante el escándalo de los brahmanes ortodoxos, que la declararon impura. A pesar de ello, incluso desde Magadha iban jóvenes a estudiar a Takṣaśilā. También fue un centro comercial de primer orden. Por allí penetraron en la India importantísimas influencias que venían de Persia, como la moneda y la escritura, y quizá también la idea imperial de los reyes de Magadha, posiblemente inspirada por el ejemplo del Imperio Persa. Los persas introdujeron sus monedas en Gandhāra, y los indios, que hasta entonces carecían de sistema monetario, los imitaron, acuñando monedas de plata y cobre. La escritura *kharoṣṭhī*, empleada en la India del noroeste, está derivada de la aramaica, que era la escritura alfabética usada por la administración del Imperio Persa. La escritura *brāhmī* adoptó formas originales y la dirección de izquierda a derecha. De ella se derivan las escrituras indias posteriores ,incluida la *nāgarī* actual. Aunque las inscripciones *kharoṣṭhī* y *brāhmī* más antiguas conservadas datan del siglo -III, parece que ya se venían usando desde hacía algunos siglos, seguramente desde el -VI o el -V, sobre todo para asuntos comerciales y administrativos.

2. Las *Upaniṣad*

2.1. *Sentadas confidenciales*

Al final de la etapa védica la religiosidad indoaria se había anquilosado en un ritualismo mecánico y pedante, que difícilmente podía satisfacer las apetencias espirituales de los intelectos más despiertos. Ya desde antiguo había habido escépticos, «avaros», que se negaban a pagar a los sacerdotes para que sacrificaran en su nombre a los dioses. A éstos se unían ahora una serie de gentes de varias castas, cansados del ritualismo sacerdotal, y que se retiraban a los bosques, seguidos de algunos discípulos, renunciando tanto a las vanidades y riquezas del mundo como a los sacrificios y ceremonias de los brahmanes. Anacoretas, ermitaños y ascetas ambulantes comenzaban a pensar por su cuenta y a difundir sus reflexiones novedosas.

El desarrollo y difusión de las nuevas doctrinas de los ascetas representaba un grave peligro para los intereses ideológicos e incluso económicos de la casta sacerdotal. Los brahmanes, en vez de oponerse frontalmente a los

ascetas, trataron de asimilar su movimiento, proponiendo la doctrina de las cuatro *āśrama* o etapas de la vida, que integraba la nueva vida ascética dentro del sistema tradicional brahmánico. Según esta doctrina, cada ario u hombre noble (es decir, perteneciente a una de las tres castas superiores) pasa idealmente por cuatro etapas en su vida: 1) Primero ingresa como alumno (*brahmacārin*) en casa de un mestro brahmán, de un *guru,* que le inicia en el conocimiento del *Veda.* 2) Superada esta etapa de aprendizaje funda una familia y, como padre de familia (*gṛhastha*), engendra hijos, cuida su hacienda y ofrece (con ayuda de los sacerdotes) sacrificios a los dioses. 3) En su vejez abandona su casa y vive como ermitaño (*vānaprastha*); ya no necesita sacrificar, basta con que medite sobre el sentido del sacrificio. 4) Finalmente, cuando presiente que la muerte está próxima, renuncia también a esas meditaciones y, convertido en asceta (*sannyāsin*), se consagra enteramente a pensar en el *Brahman,* el principio universal, y a aspirar a la unión con él.

El clima intelectual había cambiado. Frente al optimismo desenfadado de los arios, cundía ahora el pesimismo; frente a la alegría de vivir y el ansia de bienes y placeres, se alzaba ahora el ideal del ascetismo. La religion oficial, ritualizada, permanecía, pero por doquier surgían movimientos marginales (como las *Upaniṣad*), e incluso sectas heterodoxas (como el budismo y el jainismo), posiblemente inspiradas en viejas tradiciones y talantes de antes de la llegada de los indoeuropeos.

En esta época de gran efervescencia espiritual, los sabios brahmanes discutían con los ascetas y sus discípulos en las cortes de los reyes y reyezuelos, que con frecuencia participaban en la discusión, acompañados a veces por sus mujeres y cortesanos. De estas reflexiones de los ascetas retirados y de estas discusiones de los mismos entre sí y con los sacerdotes fueron surgiendo las *Upaniṣad.*

El nombre *Upaniṣad* procede de *upa-ni-ṣad* y literalmente significa sentarse (*ṣad*) bajo o junto a alguien. Se refiere al sentarse del discípulo junto a su maestro o

guru para oír lo que éste confidencialmente le transmita. Podría traducirse por sentada o sesión confidencial. Finalmente acabó por darse a la palabra *Upaniṣad* el sentido de doctrina secreta, la doctrina secreta transmitida por un maestro a su discípulo en una sesión confidencial. En realidad hay muchos escritos que se llaman *Upaniṣad,* pero se considera que sólo las *Upaniṣad* más antiguas forman parte de la *śruti,* de la revelación sagrada.

Las *Upaniṣad* antiguas fueron compuestas entre los siglos -VII y -III. Las más antiguas, compuestas durante los siglos -VII a -V en prosa, en un lenguaje algo arcaico, intermedio entre el védico y el sánskrito clásico, son las siguientes:

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad
Chāndogya Upaniṣad
Aitareya Upaniṣad
Taittirīya Upanisad
Kauṣītakī Upaniṣad
Kena Upaniṣad

Las otras *Upaniṣad* antiguas son algo más recientes y fueron compuestas durante los siglos -V a -II, en verso, en sánskrito clásico. Son las siguientes:

Kaṭha Upaniṣad
Iśa Upaniṣad
Śvetāśvatara Upaniṣad
Muṇḍaka Upaniṣad
Mahanarayana Upaniṣad

En este mismo grupo y época, pero compuestas en prosa, se pueden clasificar las tres restantets:

Praśna Upaniṣad
Maitrī Upaniṣad
Māṇḍūkya Upaniṣad

Los textos de las Upaniṣad representan recopilaciones, fusiones y reelaboraciones de diversos materiales ante-

riores. A esto se debe su carácter heteróclito, en que alternan las comparaciones gratuitas y las pesadas repeticiones con los pensamientos sutiles y profundos. Estos textos fueron compuestos, elaborados y recopilados oralmente, y oralmente fueron transmitidos de maestro a discípulo. Sólo bastante tiempo después de su elaboración fueron fijados por escrito. La forma literaria es variada, pero predomina el diálogo.

2.2. *Karman, saṃsāra, mokṣa*

Ya en la última etapa védica, reflejada en los *Brahmaṇa,* se observaba claramente el proceso de creciente desvalorización de los dioses védicos, que pasaban a un segundo plano, dejando el primero a *Prajāpati* —el señor de las criaturas, cuyo sacrificio dio origen al universo— y, sobre todo, al sacrificio y su ritual. Este proceso culmina en las *Upaniṣad.* Aquí todos los dioses han perdido su importancia. El proceso de interiorización del sacrificio mediante la ascesis (*tapas*) como sacrificio interior culmina en las *Upaniṣad* con la exigencia del conocimiento (*jñāna*) para la eficacia del sacrificio. «Sin una meditación sobre el *ātman,* el sacrificio queda incompleto.» [1] En realidad, la vida celestial ganada por el sacrificio es tan mortal como la terrena. Después de morir una vez aquí, volveremos a morir otra vez, y otra, y otra. La salvación obtenida por el sacrificio es provisional y pasajera, sólo es una prórroga hasta la próxima muerte y el siguiente renacimiento.

Estamos ya lejos del mundo alegre y optimista de los *Veda,* en que los arios sólo soñaban con vivir 100 años, tener muchos hijos y hacerse ricos. Incluso la confianza de los *Brāhmaṇa* en la eficacia de su técnica sacrifical queda lejos. Un cierto pesimismo se ha apoderado de las mentes, una inquietud acongojada ante la rueda del destino.

---

[1] *Maitrī Upaniṣad,* I, 1.

En los *Brāhmaṇa* se denomina *karman* la actividad ritual y sus efectos benéficos para el sacrificante. Quien sacrifica obtiene lo que pide, la riqueza, la inmortalidad. En eso consiste el *karman* del sacrificio. Los actos rituales no se quedan en su mera realización, sino que tienen efectos, consecuencias, producen resultados, inevitablemente. La meditación sobre esta relación de causa a efecto entre los actos rituales del sacrificio y los resultados obtenidos condujo a una generalización del concepto de *karman*. No sólo los actos litúrgicos tienen efectos. Todo acto tiene efectos. El universo entero está sometido a la ley de causa y efecto. Todo acto es causa de efectos, todo acto produce resultados.

Mediante el sacrificio, el sacrificante reunía sus fuerzas psíquicas —según los *Brāhmaṇa*— en una personalidad propia, en un yo, en un *ātman*. Y los actos rituales podían llegar a producir como efecto la supervivencia de ese *ātman* tras la muerte. Pero ese efecto se agotaba con el tiempo. Otros innumerables actos realizados en vida aguardaban a su vez a la producción de sus correspondientes efectos. ¿Dónde y cuándo se producirían esos otros efectos? En otra vida, en otras vidas. A esta vida sigue la muerte, pero a la muerte siguen otras vidas y otras muertes. El ciclo no se acaba nunca. En efecto, conforme vamos viviendo y se van produciendo los efectos de nuestros actos anteriores, vamos realizando constantemente nuevos actos, que a su vez producirán nuevos efectos. Este proceso no tiene fin, es un ciclo inacabable, una rueda implacable. Es el *saṃsāra*, concepto que aparece por primera vez en las *Upaniṣad*.

Las nociones de *karman* y *saṃsāra* estaban destinadas a dominar todo el pensamiento indio subsiguiente, incluso el de las tradiciones heterodoxas, como el budismo y el jainismo.

El *karman* es el peso de los actos, la huella que los actos dejan en nosotros y que no puede por menos de producir efectos, consecuencias, a la corta o a la larga. No somos libres, pero tampoco estamos determinados por un destino ajeno o una divinidad externa. Estamos

determinados por nuestros propios actos pasados, que nos marcan irrevocablemente. Nuestros actos pasados pesan sobre nosotros y forjan nuestro destino.

La vida es triste y nada tiene remedio definitivo. Podemos curarnos, pero sólo para volver a enfermar. Podemos ganar, pero sólo para volver a perder. Podemos nacer, pero sólo para volver a morir. Y ni siquiera la muerte nos libra de nada. Tras la muerte, nuestro *ātman*, nuestro yo, vuelve a reencarnarse en otro ser vivo, vuelve a nacer, pera luego volver a morir. Y así indefinidamente. Este ciclo fatal e inacabable de renacimientos y muertes es el *saṃsāra*.

El *saṃsāra* constituye el destino común de los humanes, destino que toma formas concretas según el *karman* de cada uno. Todo acto añade a nuestro *karman* y, por tanto, afianza y perpetúa el *saṃsāra*. Una visión pesimista de la vida se impone. Las viejas preocupaciones por la buena vida son sustituidas por la preocupación obsesiva por el *saṃsāra*, por romper las ataduras del *karman*, por salirse del ciclo implacable de los nacimientos y las muertes, de los actos y los efectos, por liberarse. El tema de la *mokṣa* (liberación) constituye otro gran tema desarrollado por la especulación upanisádica.

La *avidya* (ignorancia) nos encubre la realidad última y verdadera del mundo y de nosotros mismos. Por ignorancia creemos que podemos solucionar nuestros problemas actuando, que mediante actos adecuados (sacrificios, actos de piedad o de ascesis, obras de caridad) podemos incluso conseguir la inmortalidad. Pero eso es un espejismo, una trampa que nos tiende nuestra ignorancia, nuestra *avidya*, moviéndonos a actuar una y otra vez, atándonos así más y más al *saṃsāra*. La *avidya*, la ignorancia, nos impulsa a actuar. Pero la actuación aumenta nuestro *karman*, el peso de nuestras acciones. Y el *karman* a su vez produce el *saṃsāra*, la inacabable serie de muertes y reencarnaciones, en que puedan cumplirse todos los efectos de nuestros actos. Así la *avidya* conduce al *karman* y éste al *saṃsāra*. *Avidya, karman* y *saṃsāra* constituyen un círculo maléfico en que estamos encerra-

dos. Romper ese círculo es la liberación, la *mokṣa*. Y las *Upaniṣad* proponen un camino hacia la liberación, que es el camino del saber (*vidya*). Mediante el conocimiento (*jñāna*) intuitivo de la realidad última del universo y de nuestro yo obtenemos el verdadero saber (*vidya*) con que romper la ignorancia (*a-vidya*) que nos impulsa a actuar, con lo cual lograremos reducir nuestro *karman* y escapar al *samṣāra*.

2.3. *La identidad de* ātman *y* Brahman

La palabra *ātman* procede de una raíz indoeuropea que significa respirar. (Por ejemplo, aún hoy en alemán *atmen* significa eso, respirar). Al principio, *ātman* significaba aliento. En los *Brāhmaṇa* pasa a significar la personalidad inmortal que uno se construye recomponiendo sus propias energías psíquicas mediante el sacrificio. En las *Upaniṣad, ātman* es un concepto central. El *ātman* es el yo, la conciencia, el alma espiritual. Ese *ātman* es inmortal, a él se pegan los efectos de nuestras acciones, el *karman*. Los *ṛṣi* o sabios upaniṣádicos buscan la liberación (*mokṣa*) de su *ātman* del torbellino (*saṃsāra*) del sufrimiento y las reencarnaciones.

El sustantivo *Brahman* (neutro) significa piedad u oración, es decir, aquello de que se ocupa el brahmán, el sacerdote. En los *Brāhmaṇa,* la palabra *Brahman* designaba la potencia, la fuerza del sacrificio, la energía cósmica producida o conducida por los ritos sacrificiales exactamente realizados. En las *Upaniṣad, Brahman* pasa a significar la esencia última del mundo, el fundamento y origen del universo, el principio de todo ser y existir. Se trata de un concepto muy general. Por debajo de las cambiantes apariencias, el mundo tiene una realidad permanente, el *Brahman*.

El *Brahman* no es un dios particular, pero está por detrás de todos los dioses. «Cada uno de los dioses no es sino una manifestación suya, pues él es todos los

dioses.»[2] En definitiva, el *Brahman* es el universo entero, el Todo, el Absoluto. Multitud de diálogos, discusiones y debates tratan de identificar más precisamente el *Brahman,* pero las palabras se quedan siempre cortas, el *Brahman* sobrepasa todas sus posibles especificaciones, la búsqueda acaba en fracaso. «*Neti, neti*» —no es eso, no es así—, es la conclusión. El *Brahman* es, pues, inefable. Al final de un diálogo en que Gārgī va planteando preguntas al sabio Yājñavalkya, llega a preguntar por el *Brahman.* «Gārgī —contesta el sabio—, no te excedas en tus preguntas, no te vaya a estallar la cabeza. Preguntas por una divinidad sobre la que no caben ulteriores preguntas. Gārgī, no te excedas en tus preguntas.»[3]

El gran salto especulativo de las *Upaniṣad,* el núcleo de su doctrina secreta o confidencial era la tremenda intuición de que, en el fondo, el *ātman,* el yo, la conciencia, es idéntica al *Brahman,* a lo absoluto. El alma de cada uno de nosotros es como una chispa de ese gran fuego que es el *Brahman.* Nuestra esencia es la esencia del universo. En el fondo somos lo mismo que el Todo, que el Absoluto, que el *Brahman.* Quien sabe esto ha alcanzado la sabiduría. Ya ni siquiera necesita servir a los dioses, pues es igual que ellos, idéntico al *Brahman.* «En verdad, en el principio existía *Brahman*... De él surgió todo este mundo. Así, a medida que cada uno de los dioses se fue despertando al conocimiento del Brahman, se fueron convirtiendo en Brahman... De igual modo, hoy aquel que sabe: «Yo soy *Brahman*», ese tal es el todo, y los mismos dioses no lo pueden evitar, pues él es su *ātman.* Y aquel que considera a la divinidad distinta de sí: «La divinidad es una cosa y yo soy otra», ese tal no sabe. Para los dioses ese tal es como un animal... los dioses no quieren que los hombres sepan esto.»[4]

---

[2] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* I, 4, 6. La traducción de los textos citados en las notas 2, 3, 4 y 5 se debe a F. Villar Liébana.

[3] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* III, 6, 1.

[4] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* I, 4, 10.

El *Brahman* es a la vez inmanente y trascendente al mundo. Es la esencia prístina y última de la realidad. Pero ese chispazo o trozo de *Brahman* que es nuestro *ātman,* nuestra conciencia, nuestro yo, se encuentra enmarañado en los estratos materiales y degradados de la realidad, identificado con lo contingente, olvidado de su propia esencia última. El *ātman* se encuentra ofuscado, perdido, encadenado a la vida y a la muerte, preso de los efectos de sus propios actos, sometido al inacabable destino del *saṃsāra,* al ciclo interminable de las reencarnaciones y los sufrimientos. Algunos buscan la *mokṣa,* la liberación, de su *ātman* mediante la piedad, los ritos religiosos, la caridad, las buenas obras. Pero aunque con esto logran mejorar su suerte, no salen del *saṃsāra.* Otros, los ascetas, tratan de liberarse mediante la ascesis, quemando los frutos de sus actos previos. Pero las *Upaniṣad* proponen un camino intelectual hacia la liberación, el único eficaz, el que nos lleva por la puerta grande hasta la identificación con el *Brahman.* Conociendo a fondo nuestro propio yo interior, y meditando profundamente sobre la realidad última del mundo, sobre el *Brahman,* podemos llegar a la intuición de nuestra identidad con el *Brahman.* El reconocimiento de la ecuación «*ātman = Brahman*» constituye la *mokṣa,* la liberación. El fondo eterno del universo, el Absoluto, el *Brahman, tat tvam asi* (eso eres tú). Tú eres el *Brahman.* Con esta intuición nos desenmarañamos del *saṃsāra,* ponemos fin a nuestra identificación con lo otro, con la vida, con los actos, con la muerte, ponemos fin a nuestro encadenamiento al ciclo de los sufrimientos, de las reencarnaciones, nos identificamos con el *Brahman,* nos liberamos definitivamente. El conocimiento liberador no es un mero saber, sino una intuición eficaz, una re-identificación con el *Brahman,* un estado en el que el *ātman* se libera de todo aquello a lo que está apegado, de todo aquello que le es extraño ,y recobra así su propia y esencial naturaleza, se identifica realmente con el *Brahman,* se funde en el *Brahman, es* el *Brahman.*

¿Qué pasa después de la liberación? En las *Upaniṣad* encontramos todo tipo de opiniones, pero la preponderante es que nuestra individualidad desaparece y nuestro yo se funde en el *Brahman*. «Así como un trozo de sal arrojado al agua se disolvería en la misma, y ya no resultaría posible recoger la sal, pero en cualquier punto el agua es salina, igualmente ese gran ser, infinito, sin límites, todo conocimiento, habiendo surgido de los elementos, desaparece con ellos; pues no hay conciencia tras la muerte.» [5]

En la *Chandogya Upaniṣad* leemos: «Todo esto es, en verdad, *Brahman*. Uno, lleno de paz, debe venerarlo como aquello de lo cual uno ha surgido, en lo cual uno se disuelve, en lo cual uno respira... Mi *ātman*, que está en el interior de mi corazón, es más pequeño que un grano de arroz, que un grano de cebada, que un grano de mostaza, que un grano de mijo, que una semilla de mijo; mi *ātman*, que está en el interior de mi corazón, es más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que los mundos. Mi *ātman*, de quien son todas las actividades, todos los deseos, todos los olores, todos los sabores, que abarca todo, silencioso, indiferente, mi *ātman*, que está en el interior de mi corazón, es *Brahman*. Al dejar este mundo, penetraré en él.» [6] Esta es la doctrina secreta que conduce a la liberación definitiva, doctrina que —según las *Upaniṣad* no se cansan de advertir— sólo hay que revelar al propio hijo o a un discípulo predilecto, doctrina que vale más que todas las riquezas y los sacrificios del mundo.

---

[5] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* II, 4, 12.

[6] *Chāndogya Upaniṣad,* III, 14, 1. Traducción de Fernando Tola.

3. Buddha

3.1. *Vida de Buddha*

En el siglo -VI la llanura del Ganga estaba repartida entre varias grandes monarquías, mientras que en las estribaciones meridionales del Himalaya que la bordeaban por el norte se mantenían las repúblicas tribales como la de los *śākya,* que ocupaba una zona fronteriza entre los actuales territorios de la India y del Nepal. Uno de los terratenientes influyentes de la tribu era Śuddodhara Gautama, miembro de la casta de los *kṣatriya* (guerreros). Hacia el -566 nació en Kapilavastu el que habría de llegar a ser el Buddha. Era hijo de Śuddhodhara y Mahāmāyā y, por tanto, un noble *kṣatriya* de la tribu de los *Śākya.* Recibió el nombre propio de Siddhartha (el que ha alcanzado su meta) y el apellido familiar de Gautama. Siddhartha Gautama sería también conocido más tarde como *Śākyamuni* (el asceta silencioso de los *sākya), Buddha* (el despierto o iluminado), *Tathāgata* (el que ha recorrido el camino) y *Baghavat* (el bienaventurado). Una leyenda posterior presenta el nacimiento

de Buddha como milagroso, así como su concepción sin necesidad de intervención paterna.

La infancia y juventud de Buddha transcurrieron en el ambiente lujoso propio de una familia rica e influyente. «Yo fui mimado, muy mimado. No me perfumaba sino con sándalo de Vārāṇasī. Un parasol cubría mi cabeza día y noche. Disponía de un palacio para el invierno y de otro para el verano y de otro para la estación de las lluvias. Durante los cuatro meses de lluvias permanecía en el palacio rodeado de bailarinas...» [1]. El joven Siddhartha Gautama, que ya vivía en la opulencia, se casó con la hermosa Yasodharā y tuvo un hijo, Rāhula. Pero de pronto, a los 29 años, abandonó todo, carrera, riqueza y familia, y se lanzó como asceta errante a recorrer los polvorientos caminos de la India. «Entonces, en la flor de la juventud, cuando mis cabellos eran negros como el azabache, me afeité barba y cabellos, vestí la túnica de color de azafrán y, a pesar del llanto de mis padres, abandoné mi hogar.» [2]

En la India antigua no era excepcional que, al llegar a la vejez, el hombre abandonase su casa y marchase como asceta mendicante. Lo raro era que Siddhartha Gautama lo hiciese en plena juventud. La tradición lo explicaba con la siguiente leyenda: Habiendo predicho un adivino la posibilidad de que Siddhartha se convirtiese en asceta, su padre lo mantenía encerrado en sus palacios, rodeado de placeres y alejado de la visión de la miseria humana. Pero un día salió el joven Gautama a pasear en su carro por la ciudad. El, que hasta entonces sólo había visto gente joven y hermosa, descubrió durante este paseo la realidad de la vejez, viéndose confrontado con el espectáculo de un anciano débil y dolorido. Dirigiéndose a su cochero le dijo: «Da la vuelta al carro, quiero volver. ¿Qué me importan ya los juegos y los placeres a mí, que soy la sede futura de la vejez?»

---

[1] Henri Arvon: *Le Bouddha*, P. U. F., París, 1972, pág. 12.
[2] *Majjhimanikāya*. Véase Lilian Silburn (ed.): *Le Bouddhisme*, Fayard, París, 1977, pág. 25.

En una segunda salida descubrió la enfermedad, encontrándose con «un enfermo quemado y abatido por la fiebre, debilitado, sucio de sus propios excrementos, sin protección, sin asilo, que respiraba con dificultad». Impresionado, exclamó: «Así pues, la salud es como un sueño y las angustias de la enfermedad tienen esta forma terrible. Después de haber visto tal condición de vida, ¿qué hombre sabio podría todavía pensar en la alegría y el placer?»[3] En una tercera salida descubrió la muerte, tropezando con un cortejo que, entre gemidos, llevaba un cadáver hacia la pira funeraria, y comprendió la impermanencia y fugacidad de la vida. Con esto se había enterado de la realidad miserable de la existencia humana y cayó en un estado de gran desasosiego y abatimiento. Pero en una cuarta salida descubrió un asceta mendicante, envuelto en su túnica azafranada, que avanzaba lentamente, con los ojos bajados, con su cuenco de limosnas en la mano, tranquilo, irradiando serenidad. Y, previamente asqueado de la vida por la visión de la enfermedad, la vejez y la muerte, decidió seguir el mismo camino del asceta.

Siddhartha Gautama abandonó su casa, su familia y sus tierras para llevar la vida del asceta errante. Ya era *Śākyamuni,* el asceta silencioso de los *śākya.* Primero fue a buscar al sabio Āḷāra Kālāma, de quien aprendió la técnica de la meditación y la doctrina del *Brahman* y el *ātman,* enseñada en las *Upaniṣad.* Aunque Āḷāra le honró y trató como un igual, *Śākyamuni* se sentía insatisfecho todavía y decidió probar una vía menos intelectual hacia la liberación, la vía de la ascesis. Se juntó a otros cinco ascetas y vivió con ellos durante seis años, dedicado a duras prácticas de yoga y a terribles mortificaciones y ayunos, que lo condujeron al borde de la muerte. Pero finalmente comprendió que todas esas mortificaciones eran inútiles y que más bien embotaban que liberaban el espíritu. A partir de ese momento, preconizó la «vía media» de conducta, tan alejada del lujo y la molicie

[3] Henri Arvon: *Le Bouddha,* pág. 14.

como de las mortificaciones extremas e inútiles. Los otros cinco ascetas, escandalizados, lo abandonaron.

Siddartha Gautama tenía entonces treinta y cinco años y todavía no había logrado la liberación que ansiaba. Un día, cerca de la ciudad de Gayā, después de haber comido una buena ración de arroz con leche y de haberse bañado, se sentó bajo un árbol frondoso y se prometió no volver a levantarse hasta haber desentrañado el misterio del sufrimiento y la liberación. Según la leyenda, allí permaneció sentado 49 días, aguantando los embates, tentaciones y añagazas del espíritu maligno, Māra. Cada día que pasaba su meditación se hacía más profunda. Finalmente, al amanecer del 49-avo día, descubrió la verdad, penetró en el secreto del sufrimiento y comprendió la realidad de la existencia, el porqué del sufrimiento universal y la vía para la liberación de él. *Śākyamuni* se había despertado finalmente, se había convertido en el despierto, en el iluminado, en el Buddha. Todavía permaneció siete semanas más bajo el árbol de la sabiduría, meditando sobre los grandes secretos que acababa de descubrir. Buddha ya era capaz de alcanzar la liberación, la extinción, el *nirvāṇa.* Y Māra, el maligno, le exhortaba: «Entra ya en el *nirvāṇa,* oh perfecto; he aquí llegado el tiempo del *nirvāṇa* para el bienaventurado.» Pero Buddha no quería abandonar el mundo y la vida antes de dar a conocer su descubrimiento: «No entraré en el *nirvāṇa,* oh maligno, antes que la santa manera de vivir que predico se desarrolle, se extienda, se propague entre el pueblo y se ponga de moda y sea anunciada a todos los humanes.» A esta tarea dedicaría Buddha los 45 años de vida que le quedaban.

Decidido a propagar el *Dharma* (verdad, doctrina o ley) descubierto, Buddha abandonó el árbol de la sabiduría y se dirigió al parque de las gacelas, cerca de Vārāṇasī, donde los cinco ascetas que le habían acompañado durante seis años seguían con sus penitencias. Allí y ante ellos Buddha predicó su primer sermón, poniendo así en movimiento la rueda del *Dharma.* En este famoso sermón, Buddha exponía por primera vez las cuatro no-

bles verdades sobre el dolor, su origen, su cese y el camino que conduce a su cese. Estas cuatro verdades, junto con sus explicaciones y complementos, constituyen el *Dharma* (a la vez la verdad, la doctrina, la ley). Los cinco ascetas se convirtieron a la nueva doctrina y siguieron a Buddha. Y a ellos se unieron muchos otros discípulos.

Durante la estación seca, Buddha llevaba una vida errante, recorriendo a pie los caminos de la llanura del Ganga, pidiendo limosna y predicando el *Dharma,* siempre seguido de un grupo creciente de discípulos que lo habían abandonado todo, habían vestido la túnica azafranada y seguían como ascetas errantes (*bhikṣu*) a su maestro. Durante la estación de las lluvias, Buddha y los *bhikṣu* que le seguían aceptaban la hospitalidad de algún admirador rico y permanecían juntos a cubierto. Buddha explicaba a sus discípulos el *Dharma* en sermones frecuentes y les daba reglas prácticas de conducta, organizando su convivencia. Así se iba constituyendo la *saṃgha* o comunidad de los *bhikṣu,* de los ascetas errantes o monjes seguidores del *Dharma,* que aspiraban a obtener, como el maestro, la liberación o *nirvāṇa.*

La comunidad o *saṃgha* estaba formada por monjes procedentes de todas las castas y era sostenida por ricos laicos convertidos a la doctrina de Buddha en el curso de alguno de sus innumerables recorridos por los reinos de Kośala y Magadha y de las repúblicas tribales del norte. A esa *saṃgha* dedicó Buddha lo mejor de sus esfuerzos, mostrándose siempre sereno, sabio, imperturbable, amable e irradiando una enorme atracción personal.

Buddha murió en Kuśinagara (la actual Kāsiā, en el estado indio de Uttar Pradesh, cerca del Nepal) en el año -486, a los 80 años de edad, alcanzando así el *parinirvāṇa* o extinción completa y definitiva. Su cadáver fue incinerado y sus cenizas repartidas entre ricos seguidores laicos de diversas regiones, que las conservaron como reliquias, enterrándolas y cubriéndolas con un túmulo o *stūpa* en lugares que más tarde se convertirían en centros de peregrinación.

3.2. *El contexto brahmánico del pensamiento de Buddha*

El pensamiento budista sólo es comprensible en el contexto en que surgió, que es el contexto del brahmanismo en el estadio que éste había alcanzado con las especulaciones de las *Upaniṣad* más antiguas.

El siglo -VI fue una época de gran agitación espiritual en la India. Junto a la tradición ritualista del brahamanismo había surgido la gran especulación intelectual de las *Upaniṣad*. Una gran variedad de ascetas y sofistas ambulantes recorrían los caminos, predicando y discutiendo unos con otros y con los brahmanes, los curiosos e incluso los reyes. El brahmanismo tradicional había tratado de asimilar e integrar en su seno este movimiento desarrollando la doctrina de las cuatro etapas de la vida, que preveía el retiro de los viejos a una vida de ascesis y meditación. Pero en las regiones del norte de la cuenca del Ganga, fronterizas ya casi con las primeras estribaciones del Himalaya, la influencia brahmánica no era tan grande como en los grandes reinos de la llanura. Allí surgieron y se desarrollan sin especiales dificultades los movimientos heterodoxos, como el budismo y el jainismo. Siddhartha Gautama y Vardhamāna Mahāvīra, los fundadores de esos dos movimientos, eran al principio sólo otros ascetas errantes más, pero que habían abandonado su casa y se habían echado a los caminos mucho antes de lo previsto: a los 29 años el primero, a los 30 el segundo.

Buddha conocía bien la doctrina upaniṣádica de la vía intelectual hacia la liberación mediante el reconocimiento de la identidad del *Brahman* y el *ātman*, que había estudiado con Aḷāra Kālāma. El fin perseguido por Buddha —la salvación, la liberación de las redes del *samṣāra*— es común también al brahmanismo, así como gran parte de los medios empleados —concentración, respiración, meditación (*dhyāna*)— son comunes con el yoga. De hecho, Buddha acepta como punto de partida de su propia reflexión el planteamiento a que habían llegado los

doctores brahmánicos de su época; en especial las nociones del *karman, saṃsāra y mokṣa.* El implacable encadenamiento de causas y efectos se aplica en especial a las acciones. Cada acción produce efectos, da frutos. Lo que somos es la consecuencia, el resultado de lo que hicimos. Esa es la ley del *karman,* que el buddhismo recoge y desarrolla. El *karman* acumulado no puede dar todos sus frutos, producir todos sus efectos, en una sola vida; no hay tiempo para ello. El *karman* exige la reencarnación repetida, nuevas vidas en que se cumplan los efectos inexorables de las acciones anteriores. Así, en cada existencia, al tiempo que se producen los frutos de las acciones realizadas en existencias previas, se forma y acumula nuevo *karman* que determina nuestra suerte en futuras existencias. Es el *saṃsāra,* la rueda implacable de las reencarnaciones, la tremenda obsesión de todos los pensadores indios de la época, que también comparte Buddha. Frente al destino espeluznante —al menos para los indios de la época— de una cadena de existencias, dolores, sufrimientos y muertes que nunca se acaba, frente al *saṃsāra,* se plantea ahora la búsqueda de la liberación, de la *mokṣa,* el intento de romper la cadena, de escapar del *saṃsāra,* de hallar finalmente el descanso definitivo. Esa aspiración es también la de Buddha.

Así pues, Buddha acepta y hace suyas las nociones y planteamientos brahmánicos de *karman, saṃsāra* y *mokṣa,* pero rechaza las otras dos grandes nociones brahmánicas, las de *Brahman* y *ātman.* En eso estriba su originalidad y su heterodoxia.

En el pensamiento upaniṣádico había una cierta contradicción entre la concepción optimista de la liberación del alma, del *ātman,* mediante su identificación con el *Brahman,* y la concepción pesimista del *karman,* del implacable determinismo de la existencia por las acciones anteriores. Buddha denuncia la contradicción y se queda con la concepción del *karman.* Todo en el mundo y en la vida es impermanencia, fugacidad, todo pasa. Dentro de nosotros mismos no hay ningún yo permanente, ningún *ātman,* nada a lo que podamos aferrarnos o salvar,

sino sólo una corriente de sensaciones, de fenómenos físicos y psíquicos en perpetua transformación. Fuera de nosotros tampoco hay nada estable, el universo mismo carece de un fundamento último, de un fondo permanente, no existe el *Brahman*, no existe nada absoluto. Todo, interno o externo, conciencia o árbol, montaña o reflejo en el agua, es fugaz, pasajero y está en continuo cambio y transformación. Esta concepción (que recuerda a la de su contemporáneo griego Heráklitos) del flujo y de la impermanencia universales será aplicada más tarde por los budistas al universo entero, que se destruye y se re-crea a intervalos regulares. Pero en cualquier caso, Buddha no ve nada permanente en nuestro interior ni en el mundo, niega el *ātman* y el *Brahman*.

En el devenir universal, Buddha sólo ve un sufrimiento constante, una pena inacabable, un dolor que todo lo empaña. Cuando uno se da cuenta de ello, lo único que le interesa es escapar de ese sufrimiento, liberarse definitivamente de ese dolor. La iluminación de Buddha consistió en ver claro el problema y ver clara su solución, en diagnosticar la enfermedad que nos aqueja y en recetar la terapia adecuada. Precisamente las cuatro nobles verdades expuestas en el sermón de Vārānasī exponen el contenido de esa iluminación y constituyen la esencia del *Dharma*, de la verdad de la existencia y de la doctrina de Buddha.

Buddha había rechazado la autoridad de los *Veda* y las interpretaciones de los sacerdotes o brahmanes, situándose así al margen de la tradición brahmánica. Buddha no era ni el fundador de una religión ni un filósofo metafísico. Buddha era ateo. Admitía los dioses, pero como seres sin excesiva importancia, transitorios y sometidos al *saṃsāra* como los demás. No aceptaba ningún ser supremo, ningún dios creador. Tampoco pretendía ser él mismo ningún tipo de dios, ni de profeta, sino simplemente un hombre que había alcanzado la verdad mediante su meditación individual y que pretendía comunicársela a los demás, para ayudarlos a liberarse.

En definitiva, sólo uno puede liberarse a sí mismo, y ningún dios ni ningún otro humán pueden ayudarle a uno en esta tarea. Tampoco era Buddha un filósofo interesado en exponer una cosmovisión coherente y completa. El era un terapeuta que conducía a las criaturas afligidas por el sufrimiento hacia su autoliberación. La finalidad era práctica, no teórica.

A las preguntas de si el universo es eterno o no, de si es finito o infinito, de si el alma es lo mismo que el cuerpo o algo distinto, de si el Buddha mismo existe después de la muerte o no, que le plantea su discípulo Mālunkyaputta, Buddha se niega a responder, pues son cuestiones irrelevantes, que sólo pueden contribuir a distraer al discípulo de la cuestión importante, la de la liberación del dolor. «Conserva en tu espíritu —responde Buddha— lo que he explicado como explicado y lo que no he explicado como no explicado. Cosas tales como si el universo es eterno o no, etc., no las he explicado. ¿Por qué no las he explicado? Porque no son asuntos útiles, porque no conducen a la aversión del mundo, al despegue, a la cesación del dolor, a la tranquilidad, a la penetración profunda, a la realización completa, al *nirvāṇa.* Por eso no he hablado de esos asuntos» [4].

3.3. *Las cuatro nobles verdades*

Después de haber obtenido la iluminación bajo la higuera, después de haber despertado, Buddha «puso en marcha la rueda del *Dharma*», es decir, inició la propagación de su recién descubierta doctrina en el famoso sermón de las cuatro nobles verdades, que constituye el núcleo del budismo.

El método practicado por la medicina india consistía en: 1) reconocer o diagnosticar la enfermedad, 2) buscar su origen o causa, 3) indicar en qué consiste su curación y 4) señalar el camino o terapia que conduce a esa

---

[4] *Majjhimanikāya,* 63.

curación. Buddha se concibe a sí mismo como médico universal y reconoce que la enfermedad que nos aqueja a todos es el sufrimiento (primera noble verdad), que la causa del sufrimiento es el ansia de vivir y gozar (segunda noble verdad), que la curación del sufrimiento consiste en el cese de ese ansia (tercera noble verdad) y que el camino para llegar a ese cese es el camino de las ocho sendas (cuarta noble verdad).

«He aquí, oh monjes, la noble verdad sobre el dolor: el nacimiento es dolor, la muerte es dolor, la unión con lo que se detesta es dolor, la separación de lo que se ama es dolor, la impotencia de obtener lo que se desea es dolor. En resumen, los cinco modos de agregación son dolor.»

«He aquí, oh monjes, la noble verdad sobre el origen del dolor: es la sed la que conduce de nacimiento en nacimiento, acompañada del placer y de la atracción, que busca satisfacción aquí y allá: sed de los placeres, sed de la existencia, sed de la impermanencia.»

«He aquí, oh monjes, la noble verdad sobre la supresión del dolor: Consiste en la extinción completa de esa sed, en la aniquilación del deseo, en la renuncia al deseo, en la liberación del deseo, en el desapego.»

«Y he aquí todavía, oh monjes, la noble verdad sobre el camino que conduce a la supresión del dolor: es el noble camino de las ocho sendas que se llaman: opinión correcta, intención correcta, palabra correcta, conducta correcta, modo de vida correcto, esfuerzo correcto, recuerdo correcto y meditación correcta.»

«Tal es la noble verdad sobre el dolor. Así, oh monjes, mis ojos se han abierto sobre todas las cosas antes desconocidas y ha surgido el conocimiento, la sabiduría, la ciencia y la luz» [5].

Reconocer que todo en el mundo es impermanencia y aflicción, conocer la causa y el origen del sufrimiento, suprimir esa causa y origen y poner en obra los medios conducentes a esa supresión: he ahí el *Dharma,* la ley,

---

[5] *Mahāvagga,* I, 6, 19.

la liberación. *Buddha* se ha despertado del sueño de dolor en que vivía, se ha liberado definitivamente de las cadenas del *saṃsāra,* ya no sufrirá más, ya no renacerá más.

«Oh monjes, desde el momento mismo en que he obtenido con perfecta claridad este gran conocimiento, esta intuición de las cuatro nobles verdades..., he comprendido que había llegado al supremo despertar en este mundo de hombres, de dioses, de ascetas, de brahmanes. Y mi espíritu intuyó esta gran verdad: Mi liberación es definitiva e inexpugnable. He aquí mi último nacimiento. Ya no volveré a renacer» [6].

La primera noble verdad consiste en que toda la existencia está impregnada de *duḥkha,* sufrimiento, dolor, pena, miseria, frustración y decepción ante la impermanencia y caducidad de un mundo en cóntinuo flujo, donde no hay nada a lo que agarrarse. Ya vimos que el budismo rechaza tanto el *Brahman,* el presunto fundamento último y permanente del universo, como el *ātman,* el yo permanente. No hay nada permanente. Todo es esencialmente fugitivo. Quien esto claramente percibe se da cuenta de que todo es frustración, todo es *duḥkha,* incluso los cinco modos de agregación (*skandha*), que son como las categorías supremas. El primer modo de agregación son los elementos materiales, los sentidos y la mente (para Buddha no hay diferencia entre materia y espíritu). El segundo lo forman las sensaciones, producto del contacto de los sentidos o la mente con el mundo exterior. El tercero, las percepciones, es decir, las sensaciones en cuanto distinguidas, reconocidas. El cuarto es el deseo, fuente del *karman,* de la acción. El quinto es la atención o conciencia. Al afirmar que los cinco modos de agregación son dolor, son *duḥkha,* Buddha rechaza toda noción de sustancia, de permanencia, de yo, e insiste en la inestabilidad de la vida mental. «Oh monjes, lo que se llama consciencia, pensamiento, espíritu, de día y de noche aparece y desaparece en un

---

[6] *Vinayapiṭaka,* I, 6.

cambio continuo. Como un mono que, jugueteando en el bosque, coge una rama y luego la suelta y coge otra, así también lo que se llama consciencia, pensamiento y espíritu aparece y desaparece de día y de noche en continuo cambio» [7]. La vida es como el fuego, siempre creándose y destruyéndose. «Este fuego devora el mundo entero y la destrucción no se acaba nunca, porque el combustible se renueva constantemente y las llamas son siempre otras nuevas, aunque digamos que el fuego permanece. Lo mismo ocurre con la persona, cuyo combustible —las sensaciones y sentimientos— es siempre distinto, y cuya llama es la sed...» [8]. Hay dolor, pero no hay doliente. Hay acción, pero no hay agente. Nada es estable, nada permanece, no hay donde aferrarse, no hay sino un hundimiento, un incendio, un sufrimiento que no tiene fin.

La segunda noble verdad señala que el origen del sufrimiento se encuentra en el ansia de vivir, en la sed de vida, de placer, de posesión, que nos conduce a actuar, acumulando así el *karman* que nos arrastrará a lo largo del *saṃsāra*. El *arhant*, el santo budista, es el que logra liberarse de ese ansia de vivir, de esa sed, suprimiendo todo deseo en su corazón y alcanzando así la felicidad y la liberación. «Considera la felicidad de los *arhant*. No experimentan ningún deseo, han logrado extirpar la noción de «yo», son inmutables, sin tacha. Personalidades genuinas, cargados de dignidad, grandes héroes, hijos directos del despertar, imperturbables en toda situación, liberados de todo devenir posterior, están en pie sobre su individualidad domada, han ganado su batalla en el mundo; rugen con el rugido del león. Incomparables son los despertados» [9].

La sed de vivir, de gozar, de actuar, que está al origen del sufrimiento, es a su vez el resultado de una serie de factores anteriores. En el mundo no hay nada como

---

[7] *Samyuttanikāya,* II, p. 95.
[8] *Mahāvagga,* I, 21, 1-4.
[9] *Samyuttanikāya.*

el azar o la gracia, todo está implacablemente encadenado en la serie de causas y efectos. Todo el devenir cósmico está sometido a un determinismo inexorable. Precisamente la teoría budista de la producción condicionada o de las doce causas enumera doce factores que, condicionándose mutua y circularmente, determinan la presencia de la sed de vivir, que a su vez causa el sufrimiento. «Esta vez el Bienaventurado, que acababa de alcanzar el despertar completo y perfecto, estaba en Uruvelā, al pie del árbol de la iluminación. El Bienaventurado siguió sentado, con las piernas cruzadas durante siete días, en la felicidad de la liberación. Durante la primera vigilia de la noche, el Bienaventurado consideró en su espíritu la producción condicionada, en el orden natural y en el orden inverso: condicionadas por la ignorancia están las tendencias productivas, condicionada por estas tendencias está la conciencia, condicionados por la conciencia están los fenómenos que tienen forma y nombre, condicionados por estos fenómenos están los seis dominios sensoriales, condicionado por estos seis dominios está el contacto, condicionada por el contacto está la sensación, condicionada por la sensación está la sed del deseo, condicionado por la sed del deseo está el apego, condicionado por el apego está el proceso del devenir, condicionado por el proceso del devenir está el nacimiento, y condicionados por el nacimiento están la vejez y la muerte con la pena, las lamentaciones, la aflicción, el dolor y la desesperación. Tal es el origen de toda esta masa de sufrimiento» [10].

En definitiva es la ignorancia la que acaba produciendo la sed de vivir, que está en la raíz del sufrimiento. Por eso la visión de la realidad tal cual es, la iluminación, el despertar, que acaba con la ignorancia, puede llegar a acabar con la sed de vivir y, por tanto, con el apego a las cosas, con el devenir, con el renacimiento y con el dolor.

---

[10] *Vinayapiṭaka,* V, 1, 1.

La tercera noble verdad indica la manera de suprimir el dolor: extirpando de raíz su causa, aniquilando la sed de vivir, el deseo de gozo, la pasión.

La supresión total de los deseos y pasiones, de la sed de vivir, nos conduce a un estado de serenidad y tranquilidad absolutas, en el que ya no acumulamos *karman*, nos libera del círculo del *saṃsāra* y nos conduce al *nirvāṇa* o extinción. El acceso al *nirvāṇa* es la finalidad perseguida por el budista. Buddha mismo alcanzó el *nirvāṇa* y nos enseñó a los demás cómo acceder a él. El *nirvāṇa* marca el final de las reencarnaciones. Quien alcanza el *nirvāṇa* —el *arhant*, el santo— ya no volverá a renacer. El fuego del *saṃsāra* se apaga por falta de combustible. El deseo es el combustible. Aniquilado el deseo se acaba también el *saṃsāra*, se apaga. El *karman* no se acumula. Y cuando llega la muerte, el *arhant* que ha alcanzado el *nirvāṇa*, realiza el *parinirvāṇa*, la extinción total, la muerte definitiva, la total ausencia de sufrimiento, la nada.

Buddha siempre predicó su doctrina como una disciplina de salvación, como una terapia, como un saber práctico, y se manifestó opuesto a cualquier tipo de discusión o especulación que distrayese del fin urgente y único: la supresión del dolor, el escapar del *saṃsāra*. Así Buddha se negaba a especular sobre la exacta naturaleza del *nirvāṇa*. De lo que se trataba es de alcanzarlo, no de especular sobre él. A un discípulo que le pregunta si el *arhant* sigue viviendo tras el *nirvāṇa* o es engullido por la nada, Buddha responde citando el caso de un hombre alcanzado por una flecha envenenada. ¿Se le ocurrirá retrasar el tratamiento de la herida hasta saber exactamente si le ha disparado la flecha un *brahman* o un *kṣatriya* o un *vaiśya* o un *śūdra?* Si lo hiciera, en seguida moriría. Lo mismo ocurre con el hombre, al que interesa sobre todo curarse del ciclo del nacimiento y de la muerte, del sufrimiento, del *saṃsāra*. Para esto le basta con las cuatro nobles verdades. El resto es superfluo, no sirve más que para distraerle de su verda-

dero fin. Lo que importa no es definir el *nirvāṇa,* sino alcanzarlo [11].

La cuarta noble verdad indica el camino que conduce al *nirvāṇa.* Es un camino de ocho sendas. Quien transita esas ocho sendas se va preparando para la iluminación. Buddha utiliza la comparación con las ramas húmedas, llenas de savia por dentro y mojadas por fuera. Por más que las frotemos, no conseguiremos que salgan chispas, no lograremos hacer fuego. Para ello es preciso secar primero las ramas durante un largo tiempo. Así también quien está todavía afectado de deseo, de apego por las cosas, quien experimenta ansia y sed de vivir, no puede acceder a la iluminación, al *nirvāṇa,* por mucho que se empeñe. Primero hace falta someterse a una larga disciplina, a una prolongada ascesis. Es necesario abandonar por completo los lujos, ambiciones, placeres y atracciones que nos atan a la vida, al *saṃsāra.* Pero tampoco sirve para nada mortificarse ni someterse a inútiles penitencias. Buddha predica una vía media entre ambos extremos. «Entonces el Bienaventurado dijo a los monjes: "Oh monjes, hay dos extremos que debéis evitar: el apego a los placeres, que envilece, sensual, vulgar, sin nobleza ni provecho, y el apego a las mortificaciones, doloroso, sin nobleza y asociado al dolor. Oh monjes, el *Tathāgata* se ha apartado de estos dos extremos, ha descubierto el camino del medio que abre los ojos del espíritu, que lleva a la sabiduría, a la calma, al conocimiento sobrenatural, al despertar perfecto, a la extinción"» [12].

El camino del medio señalado por Buddha es un camino de ocho sendas. Tres de estas sendas resumen la moralidad: palabra correcta, conducta correcta y modo de vida correcto. La moral budista prohíbe matar seres vivos, robar, cometer adulterio, mentir y beber bebidas alcohólicas. Estas prohibiciones —que en el caso de los monjes están completadas por otras— tienen la función

---

[11] *Majjhimanikāya,* 63.

[12] *Majjhimanikāya,* III, págs. 230-231.

de reprimir las pasiones, facilitando así la propia liberación. Otras tres sendas resumen la ascesis, la práctica budista del yoga: esfuerzo correcto, recuerdo correcto y meditación correcta. Yoga significa yugo, disciplina. La disciplina ascética de los budistas recorre cuatro etapas: 1) sometimiento riguroso de los sentidos al propio control mediante ejercicios respiratorios y otros semejantes; 2) fijación del pensamiento en un solo punto, apartándolo de su vagabundeo habitual; 3) meditación (*dhyāna*), en la cual el espíritu se ha liberado ya de todas las pasiones y sensaciones, con lo que finalmente puede llegar a 4) la contemplación o éxtasis (*samādhi*), en la que desaparece la distinción entre sujeto y objeto. En esa contemplación se revela el *Dharma*, la verdad o doctrina sobre la existencia, llegándose así al vencimiento definitivo de la ignorancia, a la liberación y, finalmente, al *nirvāṇa*. Es así como suele representarse al Buddha, sentado con las piernas cruzadas, las manos apoyadas en las rodillas, sonriendo levemente, los ojos bajados, sumido en profunda contemplación, irradiando paz, calma, serenidad. No a todo el mundo le es dado escalar esa cima de sabiduría, pero todos podemos tender hacia ella, transitando las dos restantes sendas del camino: la opinión correcta y la intención correcta.

3.4. *La comunidad budista*

Las «tres joyas» del budismo son el Buddha, el *Dharma* (la doctrina) y la *saṃgha* (la comunidad). Buddha dedicó la mayor parte de su esfuerzo a formar y organizar la pequeña comunidad de sus seguidores. En realidad el budismo es una doctrina para monjes, pues sólo los monjes pueden aspirar a conseguir la liberación. La doctrina exige el abandono de la familia, de la profesión, de toda obligación o compromiso temporal. Las reglas monásticas apartan de la vida social al seguidor de Buddha y le proporcionan un estado de completa disponibilidad, en que pueda dedicarse por entero a la ardua em-

presa de su propia liberación. Ya el sermón de las cuatro nobles verdades no estaba dirigido a ninguna multitud, sino a los cinco ascetas que se habían separado de Buddha cuando éste renunció a la penitencia, pero que a continuación se convirtieron en sus primeros discípulos. El budismo no promete la salvación para todos, sino sólo para una minoría de aristócratas del espíritu, para aquéllos que la sepan conquistar con su propio esfuerzo. En el budismo no hay salvador divino ni humano, nadie regala la salvación a nadie. Cada uno es el artífice de su propia salvación, de su propia liberación. Los que persiguen ese fin común de liberarse a sí mismos bajo la guía de la doctrina budista entran en la *saṃgha,* en la comunidad. La *saṃgha* no tiene nada que ver con una iglesia. No se adora ningún dios, no se reza, no se espera gracia ninguna. Tampoco se trata de llevar a cabo una acción misionera. La *saṃgha* está orgnizada para el interés individual de sus miembros, para facilitarles su propia liberación, su acercamiento al *nirvāṇa.*

En la comunidad budista eran admitidos miembros de todas las castas, aunque no esclavos, ni deudores. Los novicios podían ingresar a partir de los ocho años, aunque no se convertían en monjes (*bhikṣu*) hasta bastante tiempo después y con veinte años de edad como mínimo. Los ritos de admisión en la comunidad eran simples: consistían en ponerse los tres hábitos azafranados, en afeitarse la cabeza, en pronunciar la fórmula de las tres joyas («busco refugio en Buddha, en la doctrina y en la comunidad») y en aceptar los diez mandamientos o preceptos budistas:

1) Abstenerse de matar o dañar a seres vivos.
2) Abstenerse de robar.
3) Abstenerse de la mala conducta sexual (lo que para el monje implicaba completa castidad).
4) Abstenerse de mentir.
5) Abstenerse de bebidas alcohólicas.
6) Abstenerse de comer a horas prohibidas (es decir, desde el mediodía hasta la mañana siguiente).

7) Abstenerse de danzas, canciones, música y teatro.
8) Abstenerse de usar guirnaldas, perfumes, ungüentos o joyas.
10) Abstenerse de recibir oro o plata.

Los cinco primeros preceptos eran también aplicables a los laicos, excepto que el 3) significaba para ellos abstenerse del adulterio, y no castidad absoluta. Los cinco últimos preceptos sólo se dirigían a los monjes. En especial el último precepto indica la prohibición de aceptar o poseer riquezas o bienes. De hecho los monjes sólo podían poseer ocho cosas: tres hábitos azafranados, un cinturón, un tazón para las limosnas, una navaja de afeitar, una aguja y un filtro para filtrar el agua y evitar así matar a los minúsculos animales que pudiera contener. También les estaba prohibido sembrar o cultivar la tierra. Los monjes budistas eran mendicantes. Salían cada mañana a pedir limosna y comían al mediodía lo que así habían obtenido. Durante la estación seca erraban de un lado para otro y sólo se sedentarizaban en la estación de las lluvias, buscando abrigo en alguna gruta o en construcciones rudimentarias que ellos mismos realizaban o en casas prestadas o donadas por algún laico. De hecho la supervivencia de la comunidad budista dependía de la generosidad de los laicos. Más adelante los laicos hicieron crecientes donaciones y sufragaron la construcción de monasterios permanentes (*vihāra*), con lo que poco a poco desapareció la vida errante de los monjes.

La vida de los monjes transcurría entre el estudio, la meditación (*dhyāna*) y los trabajos manuales, sobre todo la limpieza del monasterio. Especialmente importante era el recuerdo correcto, que se interpretaba como el evitar toda distracción y mariposeo de la mente, el concentrarse en lo que se hace, el prestar atención a cada una de las actividades que se realizan. Cada monje hacía una vida independiente, pero cada dos semanas (coincidiendo con la luna llena y con la nueva) había una reunión de todos los monjes, en que se leían las reglas de disci-

plina budista (del *Vinaya Piṭaka*) y se procedía a la confesión pública de las eventuales infracciones. A esto seguían sermones de los monjes más antiguos, a los que también podían asistir los laicos.

Buddha pensaba que las mujeres son una de las mayores fuerzas que despiertan el ansia y la sed de los hombres, atándolos así al *saṃsāra*. Por eso se resistía a admitirlas en la comunidad. Finalmente, y a instancias de su primo Ānanda y de su propia hermana, permitió que también hubiera monjas en la comunidad, aunque separadas y sometidas a reglas más severas que los monjes, respecto a los cuales eran claramente discriminadas. Así, una de las reglas dice que «una monja, aunque tenga cien años, debe reverenciar a un monje, levantarse cuando éste se acerque, saludarlo con las manos juntas y honrarlo con gran respeto, aunque el monje acabe de ingresar en la comunidad ese mismo día». Otra regla establece que «las monjas no serán autorizadas a acusar a los monjes, pero los monjes podrán acusar a las monjas» [13].

La disciplina de los monjes budistas era estricta, pero llevadera. Además cada monje o monja podía abandonar la comunidad monástica en el momento que quisiera, con lo que automáticamente quedaba dispensado de las correspondientes obligaciones. A diferencia de las posteriores órdenes religiosas cristianas, con sus tres votos perpetuos de pobreza, castidad y obediencia, los votos de los monjes budistas no eran de por vida, sino sólo por el tiempo que quisieran seguir en la comunidad monástica; además, si bien hacían voto de pobreza y castidad, carecían de voto de obediencia. Los monjes eran individualistas y, dentro del común seguimiento de la doctrina budista y de la norma monástica, cada uno pensaba como quería. No había autoridad central en el budismo. Cada monasterio era autónomo y se regía por una forma de autogestión o democracia interna, que se inspiraba en el sistema político vigente en la república

[13] *Cullavagga,* X, I, 1.

de los *śākya,* a la que Buddha *Śākyamuni* había pertenecido. Las decisiones importantes se tomaban por la asamblea de todos los monjes, y el monje superior o abad era elegido por sufragio universal entre todos ellos. La *saṃgha* era en denifitiva una comunidad autónoma de hombres libres, cada uno de los cuales buscaba su propia liberación por su propio esfuerzo. Unicamente las mujeres sufrían una cierta discriminación, pero ya vimos que Buddha sólo las aceptó a regañadientes.

4. El jainismo

4.1. *Las escuelas heterodoxas*

En la época de Buddha una ola de profundo pesimismo vital agitaba el pensamiento indio. La creencia en el *saṃsāra,* en el ciclo inacabable de los nacimientos, los dolores y las muertes, se había difundido por todo el país. Quizá se trataba del afloramiento de creencias indias prearias, procedentes de la cultura protourbana del Indo, creencias luego ignoradas y reprimidas por los arios vencedores, que durante varios siglos lograron imponer su ideología optimista y afirmativa de la vida. Sea esto como fuere, el caso es que por doquier surgieron los líderes espirituales que predicaban el apartamiento del mundo, la renuncia a las vanidades y placeres de la vida y la práctica del ascetismo y la meditación. Las *Upaniṣad* más tempranas constituyen el testimonio más antiguo de esa nueva actitud, todavía dentro de la tradición brahmánica y reconociendo la validez de los sagrados *Veda,* aunque interpretándolos simbólicamente y con bastante libertad. Pero otros pensadores —los *śrama-*

ṇas— irían hasta la ruptura completa con la ortodoxia brahmánica, negando todo valor a la presunta revelación de los *Veda* y a las tradiciones de los brahmanes. Buddha era uno de esos *śramaṇas* o líderes espirituales heterodoxos, pero desde luego no era el único.

Varios *śramaṇas* reunieron discípulos en torno suyo, que los seguían en sus correrías y acababan fundando comunidades dedicadas a la búsqueda colectiva de la liberación espiritual, como la *saṃgha* budista. En la época de Buddha surgieron así, además de la suya, las comunidades de los *ājīvakas,* los *lokāyatas* o materialistas, los *ajñāna* o escépticos y los *jaina.*

La escuela o secta de los *ājīvakas* (o *ājīvikas*) reunía a los seguidores de Makkhali Gośāla, un contemporáneo de Buddha. Gośāla sostenía un fatalismo consecuente. Las acciones humanas eran moralmente irrelevantes, carecían de consecuencias, no producían *karman,* pues todo está completamente determinado por un destino implacable. Los *ājīvakas* creían en la transmigración de las almas. Cada individuo tenía que pasar por todos los tipos posibles de vida en sus reencarnaciones sucesivas, hasta llegar finalmente a la paz final. El ciclo completo de sus reencarnaciones duraría un número de años igual a treinta millones de millones de millones multiplicado por el número de granos de arena contenidos en el cauce del río Ganga.

Un texto budista que recoge testimonios de la época de Buddha cita las siguientes como opiniones de Gośāla: «No existe acción ninguna propia ni ajena que pueda afectar a los futuros nacimientos de uno; no hay acto humano, ni fuerza, ni energía, ni esfuerzo, ni proeza que pueda afectar al destino de uno en esta vida. Todos los seres que respiran, que nacen y que viven tienen su forma de existencia no en virtud de su libre voluntad, por fuerza y virtud propias, sino sólo como consecuencia de la determinación del destino, del ambiente, de su naturaleza congénita... No hay que pensar que se pueda hacer madurar el karman inmaduro o que se pueda disipar el *karman* ya maduro mediante la conducta virtuosa, la

disciplina, la penitencia o la castidad. Eso es imposible. La felicidad y el dolor están medidos y la duración del *saṃsāra* tiene su límite bien determinado; no existe ninguna posibilidad de acortarla o de alargarla, ningún incremento y ninguna disminución. Así como al lanzar un ovillo al aire, éste de desovilla hasta alcanzar su final, así también necios y sabios transmigran por igual hasta acabar su ciclo, y sólo entonces termina su sufrimiento» [1].

En esta época hubo varios grupos y doctrinas materialistas que negaban la existencia del alma y de la transmigración (*saṃsāra*), así como la utilidad tanto de los sacrificios de los brahmanes como de las prácticas ascéticas de las otras escuelas ortodoxas. Los *lokāyatas* formaban un grupo en torno a Ajita Kesakambala, un *śramaṇa* de la época de Buddha. Se oponían tajantemente al determinismo de los *ājīvakas,* defendiendo la tesis del libre albedrío absoluto, de la completa libertad. En la naturaleza todo ocurre espontáneamente, sin determinismo alguno. Los *lokāyatas* negaban que hubiese un alma o una transmigración. Todo en el universo está compuesto de cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. Estos elementos pueden combinarse de diversos modos, dando lugar a conglomerados, tales como el cuerpo viviente, una de cuyas propiedades es la conciencia. Sólo en esta vida cabe alcanzar alguna felicidad, pues no hay otra vida. Y la felicidad depende de los placeres de los sentidos y de las relaciones humanas satisfactorias. Otra escuela materialista de doctrinas similares era la de los *cārvākas*.

El texto budista antes citado recoge las siguientes tesis de Ajita Kesakambala: «No hay mérito en las limosnas, los sacrificios o las ofrendas, no hay resultado de *karman* de las acciones. De esta vida no se pasa a ninguna otra... No existe una vida posterior a la muerte... El humán está formado por los cuatro elementos; cuando muere, su tierra vuelve a la tierra, su agua al agua, su fuego al fuego, su aire al aire, mientras sus

---

[1] *Digha Nakāya,* 2.20 ss.

sentidos desaparecen en el espacio. Cuatro hombres transportan el cadáver en andas, cotilleando sobre el muerto hasta llegar al lugar mismo en que éste es incinerado y donde sus huesos se vuelven del color del ala de paloma y sus sacrificios acaban en ceniza. Los que predican las limosnas están locos, y los que sostienen la existencia de sustancias inmateriales dicen mentiras y sinsentidos. Cuando el cuerpo muere, tanto el necio como el sabio se acaban y perecen. Nadie sobrevive tras la muerte»[2].

Los *ajñāna* o escépticos señalaban que las diversas doctrinas especulativas se contradecían entre sí, y que la amistad y la paz del espíritu se lograban del mejor modo absteniéndose de toda opinión.

4.2. *Mahāvīra y los jainas*

Según los jainas, su doctrina es eterna y es periódicamente expuesta por un jaina esclarecido y liberado, un *tīrthaṅkara* (el que abre el camino, el que indica cómo vadear el torrente del *saṃsāra* para llegar a la otra orilla, a la liberación). El universo es eterno y está sometido a ciclos recurrentes. Cada ciclo tiene un período ascendente, en que los humanes son cada vez más altos, más sabios, más felices y más longevos, seguido de un período descendente, en que los humanes son cada vez más bajos, más necios, más desgraciados y mueren antes. Ahora nos encontramos en un período descendente, que dura más de 100.000 años. La doctrina jainista ha sido expuesta durante este período descendente del ciclo cósmico en que nos encontramos por 24 *tīrthaṅkaras.* El último de ellos, es decir, el 24-avo *tīrthaṅkara,* fue Vardhamāna Mahāvīra. El anterior, el 23-avo *tīrthaṅkara,* fue Pārśva, del que se dice que vivió 250 años antes de Mahāvīra. Los anteriores *tīrthaṅkaras* son claramente figuras legendarias y probablemente Pārśva también. La

[2] *Digha Nikāya* 1.47 ss. (Traducción inglesa en *Sources of Indian Tradition,* vol. I, p. 39).

primera figura histórica fue Mahāvīra, un *śramaṇa* contemporáneo de Buddha, a quien se refieren las escrituras budistas como «el asceta desnudo del clan de los Jnātrikas».

Vardhamāna nació a mediados del siglo -VI cerca de la ciudad de Vaiśālī (en el actual estado de Bihar). Era hijo de un jefe *kṣatriya* de la tribu de los jnātrikas, y su madre era la hermana de otro jefe guerrero tribal. Nació por tanto en un medio *kṣatriya* de repúblicas tribales, al igual que Buddha. Era precisamente entre los *kṣatriyas* de las repúblicas tribales del norte donde surgieron casi todos los movimientos espirituales heterodoxos, por oposición a los brahmanes de las monarquías del sur del río Ganga. Según cuenta la leyenda, los meses que precedieron a su nacimiento fueron de gran prosperidad general, por lo que recibió el nombre de *Vardhamāna,* «el que trae la prosperidad». Pasó su infancia y juventud en el lujo y la molicie de una familia noble bien acomodada. Se casó con una hermosa joven, Yaśoda, de la que tuvo una hija. Cuando sus padres murieron, Vardhamāna tenía treinta años. Después de haber solicitado permiso de su hermano mayor —devenido jefe de la familia tras la muerte de sus padres—, Vardhamāna abandonó su familia y renunció a sus bienes y a su carrera mundana, retirándose como asceta errante en busca de su propia liberación.

Durante doce años recorrió Vardhamāna el valle del Ganga, sometiéndose a severas penitencias y mortificaciones. Tras arduos esfuerzos, y a la edad de 42 años, una noche de verano, encontrándose meditando, obtuvo de pronto la liberación, la iluminación, el estado de aislamiento (*kevala*), la sabiduría perfecta. Había conquistado por su propio esfuerzo su liberación, se había convertido en un conquistador (*jina*). De ahí viene el nombre de *jaina* con que se denominan sus discípulos, que lo consideran como un gran héroe (*Mahāvīra*), nombre con que normalmente se lo conoce. Durante los 30 años siguientes se dedicó a predicar su doctrina y a fundar una comunidad de monjes desnudos que lo seguían a

todas partes y se distinguían por su severa disciplina y su absoluta desnudez, así como a ganar el favor de un grupo creciente de laicos, que sostenían a la comunidad. Vardhamāna Mahāvīra murió (voluntariamente, ayunando hasta la muerte) el año -468 en la aldea de Pāvā (en Bihar, no lejos de la actual Patna), a los 72 años de edad.

La secta de los jainas permaneció fiel a las enseñanzas de Mahāvīra, y su doctrina sufrió pocos cambios a lo largo del tiempo. Aunque poco importante al principio, experimentó un notable auge —como el budismo— durante la época del imperio Maurya.

El primer emperador de la dinastía Maurya, Candragupta, protegió al jainismo y se dice que él mismo acabó abdicando del trono para seguir la senda del monje jaina, retirándose a morir de ayuno voluntario —como había hecho Mahāvīra— al sur de la India. Por esa misma época, uno de los líderes más famosos del jainismo, Bhadrabāhu, previendo una gran hambre en el norte de la India, se retiró al sur con un gran número de ascetas desnudos. Al cabo de unos años, pasada el hambre, volvieron al norte, donde se encontraron con que los monjes que allí habían permanecido habían relajado su disciplina e incluso habían renunciado a su desnudez, vistiéndose con paños blancos. Esto fue el origen del cisma que tomó forma definitiva a comienzos de nuestra era y que divide desde entonces a los severos jainas *digambaras* («vestidos de espacio», es decir, desnudos) de los más relajados *śvetāmbaras* (vestidos de blanco). Los primeros predominan en el sur de la India, los últimos en el norte. A pesar de sus diferencias respecto a la disciplina monástica, ambas sectas coinciden completamente en su doctrina y su concepción del mundo.

El jainismo fue adoptado desde el principio por ciertos grupos de artesanos y comerciantes, vegetarianos y tolerantes, que lo han mantenido hasta nuestros días, a diferencia del budismo, que acabó desapareciendo de la India. Pero, a diferencia también del budismo, el jai-

nismo nunca traspasó las fronteras de la India ni se difundió por el resto de Asia.

4.3. *La filosofía jainista*

La cosmovisión jainista es a la vez materialista e hilozoísta. Los jainas pensaban que el universo entero es eterno, sin principio ni fin, y que sus elementos básicos, la materia y las vidas o almas, son también eternos. Para referirse a nuestra realidad interior consciente los jainas no empleaban la palabra *ātman* (alma, yo), sino la palabra *jīva* (vida). La *jīva* es una sustancia muy sutil, pero a pesar de todo es extensa, ocupa una porción de espacio, puede estirarse o contraerse y puede absorber o expulsar materia. Todo lo que no es *jīva* (vida, alma, organismo) es *ajīva*, sustancia inorgánica, materia inerte.

Según los jainas, poseen alma o vida (*jīva*) no sólo los organismos vivos, sino también los elementos materiales, tales como el agua o el fuego. Cuando encendemos una llama, la llama nace; cuando se apaga, muere. Tiene vida. Los jainas dividían la multitud de los seres vivos (en este sentido amplio de poseer *jīva*) en cinco clases, según el número de sentidos que poseyesen. En la clase más elevada se agrupan los seres que poseen los cinco sentidos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), a saber: los dioses, los humanes, los animales superiores y los demonios. Muchos de estos seres (los dioses, los humanes, los demonios, los monos, las vacas, los caballos, los elefantes, las palomas, los loros y las serpientes) poseen inteligencia. En la segunda clase se agrupan los seres que poseen sólo cuatro sentidos (vista, olfato, gusto y tacto), a saber: las moscas, avispas, mariposas y otros grandes insectos. Los de la tercera clase sólo tienen tres sentidos (olfato, gusto y tacto), los de la cuarta dos (gusto y tacto) y los de la quinta y última poseen un solo sentido, el del tacto. En esta quinta clase se incluyen tanto los vegetales como los cuerpos de tierra, de agua y de fuego. El universo entero vive de una forma u otra.

Cada gota de agua, cada piedra del camino tiene su alma, su vida, su *jīva.*

Todas las almas o vidas —*jīvas*— son básicamente iguales. En su estado puro son transparentes, diáfanas y omniscientes, pues reflejan el universo entero (como las mónadas de Leibniz) sin distorsión alguna. Pero a lo largo de sus innumerables reencarnaciones esas almas se han ido contaminando o llenando de materia kármica, de *karman* material que se va introduciendo como consecuencia de las acciones. La mala acción, el pecado, es precisamente la que introduce *karman,* materia inerte y coloreada, en el alma o *jīva,* haciéndola pesada y opaca. El mayor de los pecados —el que más materia introduce en la *jīva* de quien lo comete— es la violencia contra un ser vivo, el daño a un ser vivo, la *hiṃsā.* Por eso la regla moral básica del jainismo consiste en la *ahiṃsā,* la no-violencia, el no-daño a los seres vivos.

Las reglas morales son por así decir reglas higiénicas de la vida o alma —*jīva*—. Cumplir las reglas morales contribuye a limpiar el alma de sedimentos indeseables de materia. Transgredirlas conduce a ensuciar (literalmente) la *jīva* (que de por sí es transparente) con materia oscura, a hacerla pesada, opaca y engorrosa. Si matamos o hacemos daño a un ser vivo, nuestro pecado (nuestra contaminación kármica) será tanto mayor cuanto más elevada sea la posición de ese ser vivo en la escala de perfección de los organismos. Es peor (contamina más) matar a un mono que a un insecto, y es peor matar a un insecto que a una planta. Pero cualquier asesinato de un ser vivo, cualquier herida o daño a un ser vivo, contamina el alma, la carga de materia, es peligroso y contraproducente. Desde luego ningún jaina —tampoco los laicos— puede ser guerrero, ni carnicero, ni cazador, pues estas profesiones, basadas en la muerte de seres vivos, son lo más vil e inmoral que existe. Los jainas han de ser vegetarianos, para evitar al menos matar animales. Y el monje jaina ha de tener un cuidado exquisito de no matar o herir sin querer a algún animal minúsculo. Por eso filtrará el agua que bebe (para evitar

beber sin darse cuenta microorganismos que pueda contener el agua), barrerá suavemente el suelo antes de pisarlo (para evitar aplastar inadvertidamente a algún bicho), etc. Y es que lo que contamina el alma no es la intención, sino el hecho material de dañar a un ser vivo, aunque sea de un modo no intencional.

El universo es el escenario en que infinitas almas o vidas transmigran de cuerpo en cuerpo, subiendo (por ejemplo, encarnándose como dioses) o bajando (por ejemplo, encarnándose como plantas) en la escala cósmica, según que el alma haya logrado aligerarse de materia kármica o, al contrario, se haya cargado de ella. Los jainas se oponían tajantemente al fatalismo de los *ājīvakas*. Cada uno de nosotros es libre y puede, si quiere, esforzarse por aligerarse de materia. Evitando actuar en general y, en especial, evitando a rajatabla las malas acciones, que llenan el alma de materia (tales como el comer carne), lograremos que nuestra carga material no aumente. Sometiéndonos a prácticas ascéticas de penitencia, ayuno y concentración, provocaremos en nuestro interior un ardor (*tapas*) que quemará la materia previamente acumulada. El proceso que conduce a la liberación es un proceso mecánico, que tiende a limpiar físicamente el alma de partículas materiales adheridas. Es muy difícil lograrlo del todo y hacer que el alma vuelva a su estado de prístina transparencia y ligereza. Los que lo consiguen se hacen omniscientes, han conquistado su propia liberación, son almas luminosas, sutiles, diáfanas que, a la muerte de sus cuerpos, y debido a su misma ligereza, suben físicamente hasta la cúspide del mundo, encima de la última esfera celeste. Allí moran eternamente como *tīrthaṅkaras,* almas puras, impasibles, imperturbables, omniscientes, que han pasado el torrente del *saṃsāra* y descansan en una paz eterna.

Naturalmente los *tīrthaṅkaras* no se preocupan para nada de los humanes, ni siquiera de los jainas. Sólo actúan sobre nosotros mediante su ejemplo, en el sentido de que nos señalan el camino a seguir y nos indican cómo vadear el río del *saṃsāra.* Pero ellos están definitiva-

mente en la otra orilla, y nuestra condición en nada les afecta. Nuestra condición sólo nos afecta a nosotros. Y para nuestra liberación no podemos esperar ayuda ninguna de los *tīrthaṅkaras,* ni mucho menos de los dioses, que no son creadores ni eternos, sino meros seres transitorios como nosotros. El ateísmo consecuente de los jainas se refleja en los siguientes versos, pertenecientes a un poema jaina posterior:

Algunos locos declaran que un Creador creó el mundo.
La doctrina de que el mundo fue creado es absurda y debería ser [rechazada.
Si Dios creó el mundo, ¿dónde estaba él antes de la creación?
Y si entonces era trascendente y sin soporte, ¿dónde está ahora?
Ningún ser puede producir todo este mundo.
¿Cómo podría un dios inmaterial crear lo que es material?
¿Cómo podría Dios haber hecho el mundo sin material alguno?
Si dices que primero hizo los materiales y luego el mundo, estás [cayendo en un regreso infinto.
Si dices que esta materia prima surgió naturalmente, de nuevo [estás cometiendo falacias,
porque el universo entero también podría haber sido su propio creador y haber surgido naturalmente...
Así la doctrina de que el mundo fue creado por Dios
carece por completo de sentido.
Y Dios cometería un gran pecado matando a las propias criaturas [por él creadas.
Si dices que sólo mata para destruir a los seres malvados,
¿por qué creó seres malvados?
Los hombres bondadosos deberían combatir a los creyentes en la [creación divina,
enloquecidos por una doctrina malvada.
Sabed que el mundo es increado, como lo es el tiempo, sin [principio y sin fin,
y está basado en realidades, en la vida y lo inorgánico.
Increado e indestructible, permanece por el poder de su propia [naturaleza,
dividido en tres secciones: cielos, tierra e infiernos[3].

A pesar de lo completo y dogmático de su doctrina,

[3] *Mahāpurāṇa* 4.16-40 (*ibidem,* vol. I, pp. 76 ss.).

los jainas siempre fueron muy tolerantes. A su tolerancia contribuía su teoría epistemológica de la relatividad de la verdad. La verdad es polifacética. Según desde el punto de vista que se mire, tanto un enunciado como su negación pueden ser aceptables, verdaderos. En invierno alguien está quieto en su habitación y dice que hace frío en esa habitación. Otro llega del exterior y, al entrar en la misma habitación, dice que hace calor en ella. Podemos decir que en la habitación hace frío, que no hace frío (pues hace calor), que hace frío y calor, que no hace ni frío ni calor, etc. No se trata de que una de estas afirmaciones sea verdadera y las otras falsas. Todas son verdaderas en algún sentido o desde algún punto de vista. La verdad tiene muchas facetas.

5. Aśoka y la India clásica posterior

5.1. *Aśoka Maurya*

Durante los siglos -VI a -IV los Akhenménidas establecieron y mantuvieron el gran Imperio Persa, que abarcaba desde el Mar Egeo, por el oeste, hasta el río Indo, en el este, y que era el primer gran imperio de la historia universal. Las fulminantes campañas de Aléxandros Megas acabaron con el Imperio Persa, pero su muerte prematura y las luchas intestinas entre sus sucesores impidieron que cuajara un imperio griego. El vacío de poder producido en el noroeste de la India por la derrota de los persas y la retirada de los griegos fue aprovechado por Candragupta Maurya, nuevo y ambicioso rey de Magadha, para conquistar esas tierras y establecer el segundo gran imperio que registra la Historia: el Imperio Maurya, que tenía como centro al reino de Magadha (el actual Bihar) y como capital a Pāṭaliputra (la actual Patna), pero que pronto se extendería por casi todo el subcontinente indio e incluso por el actual Afganistán. El imperio Maurya duró lo que sus tres primeros sobe-

ranos: Candragupta, Bindusāra y Aśoka. Poco después de la muerte de este último, se desintegró. Duró algo más de un siglo (el siglo -III). Se trataba de un imperio muy bien organizado, provisto de una burocracia centralizada poderosa y eficaz, de un sistema fiscal que funcionaba admirablemente y de un enorme ejército.

En esta época había una cierta tensión entre el brahmanismo ortodoxo, continuador de las tradiciones védicas, y las nuevas sectas heterodoxas, como el budismo y el jainismo. En general los brahmanes y *kṣatriya* favorecían al brahmanismo tradicional, mientras que los *vaiśya,* entre los que se contaban los artesanos y comerciantes recientemente enriquecidos pero apartados de la consideración social y de las posiciones de poder político, favorecían a las sectas heterodoxas. Candragupta, el fundador de la dinastía Maurya, era él mismo un *vaiśya.* Los monarcas Maurya, aunque tolerantes con todas las tendencias religiosas, se inclinaban más bien por las corrientes heterodoxas. La tradición jaina cuenta que, hacia el final de su vida, Candragupta abdicó el trono en favor de su hijo, Bindusāra, y se convirtió al jainismo. Transformado en asceta jaina, se retiró a un monasterio del sur de la India, donde ayunó hasta morir voluntariamente de hambre, según el ideal jaina. Y Aśoka se convirtió al budismo, del que fue el más eficaz impulsor.

Conocemos el pensamiento de Aśoka por las inscripciones que hizo grabar en piedra y que todavía hoy se conservan. Estas inscripciones constituyen los testimonios escritos originales más antiguos de la India. La mayor parte de estos edictos están inscritos en la escritura *brāhmī,* pero en la zona de Takṣaśilā (al noroeste de la India) están grabados en la escritura *kharoṣṭhī,* derivada de la del arameo, que era la lengua franca del Imperio Persa. Todavía más hacia el oeste, en Kandahar, los edictos están escritos en griego y arameo. Y no sólo adoptaba Aśoka la escritura local de cada zona, sino que usaba también las diversas lenguas regionales o prákritos en sus inscripciones, siguiendo en esto el consejo de Buddha de hablar al pueblo en su propia lengua más

bien que en el sánskrito de la tradición brahmánica. Hasta el siglo XIX no se sabía nada seguro acerca de Aśoka, pues la vieja escritura *brāhmī* estaba sin descifrar. En 1837 el funcionario británico James Prinsep, destinado en Vārāṇasī, logró descifrarla, con lo que fue posible leer las numerosas inscripciones antiguas de un cierto *Devānaṃpiya,* el amigo de los dioses, que resultó no ser otro que el gran emperador Aśoka.

Los edictos de Aśoka se reparten en dos grandes grupos: los inscritos sobre rocas, siguiendo quizá el ejemplo de las inscripciones del persa Darayavauš I en Behistún, y los grabados sobre pilares levantados al efecto, cuyos capiteles recuerdan a su vez a los capiteles de las columnas de Persépolis. A pesar de la influencia persa en la forma, el contenido de las inscripciones de Aśoka era completamente distinto al de las de Darayavauš. Darayavauš inscribe sus palabras en rocas inaccesibles, para ser leídas por los dioses. Aśoka, por el contrario, las inscribe en rocas bien visibles y en pilares erigidos *ex professo* en las encrucijadas y al borde de los caminos más transitados, para que las lea el pueblo. Darayavauš fanfarronea de sus victorias y crueldades. Aśoka más bien se arrepiente de sus guerras pasadas y se dedica a predicar el *Dharma,* un orden basado en la tolerancia y la bondad. Precisamente esa noción de *Dharma* ha tenido una enorme importancia. No en vano la actual República India ha elegido como escudo el capitel de uno de los pilares en que Aśoka expone y predica su concepción del *Dharma.*

5.2. *La victoria del* Dharma

Cuando Aśoka accedió al trono, su primera preocupación fue la consolidación y ampliación del gran imperio que heredaba de su padre y abuelo. El principal obstáculo que se oponía a la extensión del imperio a todo el subcontinente Indio era el reino de Kaliṅga, en la costa oriental (aproximadamente al actual estado de Orissa), que bloqueaba el comercio hacia el sur tanto por

mar como por tierra. En -260 Aśoka lanzó todo su ejército a una durísima guerra de conquista de Kaliṅga. Al final de una larga campaña logró anexionar Kaliṅga, pero detrás quedaban cientos de miles de muertos, heridos y deportados, así como destrucciones y miserias sin cuento. Asoka, asqueado de los horrores de la guerra y la violencia, sufrió una crisis espiritual que le llevó a acabar convirtiéndose al budismo y a predicar la paz, la tolerancia y la no-violencia, en resumen, el *Dharma*. Precisamente el edicto [1] sobre roca núm. 13 registra (en cuatro lenguas distintas) una impresionante confesión del más grande y poderoso emperador indio de todos los tiempos. El texto de la inscripción comienza así:

«Ocho años después de su consagración como rey, el rey amigo de los dioses, *Priyadarśi* [otro nombre de Aśoka], ha conquistado Kaliṅga. 150.000 personas han sido deportadas, 100.000 personas han sido asesinadas y un número mayor han muerto. Después de haber conquistado Kaliṅga, el amigo de los dioses ha empezado a seguir el *Dharma*, a amar el *Dharma*, a enseñar el *Dharma*. El amigo de los dioses siente remordimientos desde que conquistó Kaliṅga. Cuando se conquista un país independiente, se produce la matanza y la cautividad de mucha gente. El amigo de los dioses está entristecido y pesaroso por ello.»

Después de insistir en los horrores de la guerra y la violencia, Aśoka continúa: «Hoy en día el amigo de los dioses estaría apesadumbrado incluso si el número de asesinados, muertos y cautivos de la campaña de Kaliṅga hubiera sido cien o mil veces menor de lo que fue. Incluso si alguien no se porta bien con él, él está dispuesto a perdonar, al menos en la medida en que se trate de algo que pueda ser perdonado... El amigo de los dioses desea a todos los seres la seguridad, el autodominio, la ecuanimidad y la felicidad. El amigo de los

---

[1] Citamos los edictos de Aśoka según la numeración con que aparecen en la edición de Jules Bloch: *Les inscriptions d'Aśoka*, Les belles lettres, París, 1950.

dioses considera que la principal de todas las victorias es la victoria del *Dharma,* y esta victoria ya la ha conseguido, tanto aquí como en todas las fronteras, e incluso más allá, como a 500 leguas dentro del reino del griego Antiokhos... Esta alegría procede de la victoria del *Dharma.* Pero esa alegría no es todo. Aún más grande es el beneficio representado por lo que se gana para el otro mundo.»

«Este texto del *Dharma* ha sido grabado en piedra para que mis hijos y nietos no piensen en nuevas victorias, y para que en su propia victoria prefieran la paciencia y la aplicación suave de la fuerza, y para que no consideren como victoria sino la victoria del *Dharma,* que vale para este mundo y para el otro. Que toda su alegría sea la alegría del *Dharma,* que vale tanto para este mundo como para el otro» [2].

La grandeza moral de esta confesión por parte de un emperador victorioso es indudable, y única en la historia. Aśoka se convirtió al budismo y cambió de vida. Sustituyó las antiguas cacerías por peregrinaciones a los lugares sagrados del budismo, como confirman diversas inscripciones. Intervino activamente en los asuntos de la *saṃgha* (comunidad) budista, a la que dedicó varios edictos, en los que expresaba su deseo de hacer mantener la disciplina monástica. Y terció en las discusiones que tenían lugar dentro de la secta, señalando los sermones de Buddha que debían ser estudiados con prioridad. Era una época de disputas entre los seguidores de la tradición antigua —los *sthaviravādin*—, por un lado, y los renovadores y heterodoxos, que iban provocando cismas, por otro. Aśoka tomó partido a favor de los *sthaviravādin* e hizo convocar el Concilio de Pāṭaliputra, donde el canon pali (el conjunto de los textos budistas admitidos como auténticos) fue fijado. Además impulsó la difusión del budismo fuera de su propio imperio, enviando a uno de sus hijos, Mahendra, como

[2] Jules Bloch: *Les inscriptions d'Aśoka,* pp. 125-132.

embajador y misionero budista a Sri Lanka, que desde entonces se convirtió en un bastión del budismo.

A pesar de su conversión personal al budismo, Aśoka nunca trató de imponerlo a sus súbditos. Por el contrario, practicó constantemente la tolerancia respecto a todas las sectas y escuelas. Le irritaba el fanatismo y dogmatismo de que hacían gala muchos sectarios, que no veían el bien más que en su propia secta. En el edicto sobre roca número 7, Asoka proclama en varias lenguas: «El rey amigo de los dioses *Priyadarśi* quiere que todas las sectas puedan establecerse en todos los lugares, pues todas buscan el autodominio y la pureza del alma...» [3] En el edicto sobre roca número 12: «El rey amigo de los dioses *Priyadarśi* honra a todas las sectas, tanto a los monjes como a los laicos, con liberalidades y honores variados. Pero el amigo de los dioses no concede tanta importancia a las donaciones o a los honores como al progreso en lo esencial de todas las sectas. El progreso en lo esencial, en el fondo, consiste en la moderación del lenguaje, de modo que todos se abstengan de alabar a su propia secta o de denigrar a las otras sectas con exageración, y que, si lo hacen, lo hagan moderadamente. Incluso conviene rendir homenaje a las otras sectas en cada ocasión...» [4]. Aśoka estaba convencido de que en el fondo todas las sectas predicaban lo mismo, el orden cósmico y moral o *Dharma*. El *Dharma* de que habla Aśoka constantemente en sus edictos no es el *Dharma* budista, sino precisamente ese fondo común, aceptable tanto para budistas como para brahmanes, para jainas como para ājīvakas, etc. Precisamente a estos últimos hizo donación de grutas artificiales, para que se establecieran en ellas.

El embajador griego en Pāṭaliputra, Megasthenes, calificaba en sus escritos como filósofos a los ascetas y seguidores de todas las sectas y señalaba que estaban exentos de impuestos. Aśoka pensaba que en el fondo

---

[3] Jules Bloch: *Les inscriptions d'Aśoka,* p. 110.

[4] *Ibid.,* pp. 121-122.

todas las sectas perseguían lo mismo, el *Dharma,* y que sus discusiones y reyertas se debían a estrechos dogmatismos y a exagerado aprecio de tradiciones y ceremonias propias. Aśoka era contrario a todo tipo de ceremonias litúrgicas, que él consideraba supersticiosas e inútiles, cuando no crueles e inmorales, como las que comportaban sacrificios de animales, y así lo proclamaba en sus edictos. También pensaba que al verdadero *Dharma* no se llega por los dogmas o las reglas, sino por la meditación: «El progreso del *Dharma* entre los humanes se obtiene solamente de dos maneras, por las reglas del *Dharma* y por la meditación. Pero en realidad las reglas cuentan poco, lo que más cuenta es la meditación. Yo he establecido las reglas del *Dharma* que prohíben matar ciertas clases de animales y muchas otras reglas. Pero es por la meditación como se ha obtenido el mayor progreso del *Dharma* con vistas a la conservación de los seres y a la abstención de matar a los animales... Veintisiete años después de mi consagración como rey he ordenado hacer grabar esta inscripción sobre pilares de piedra o superficie de roca, de manera que permanezca inscrita durante mucho tiempo» [5].

El concepto de *Dharma* desarrollado y predicado por Aśoka reunía aquellas mínimas nociones morales comunes que estaban a la base de todas las escuelas y sectas de la India de su tiempo, y que constituían el orden cósmico y moral: Los hijos deben obedecer y respetar a los padres y superiores, y éstos deben ser suaves con sus inferiores. Todos deben decir siempre la verdad y buscar el autodominio y la liberación de su alma. Por lo demás, hay que practicar la tolerancia con las otras sectas y escuelas, así como la meditación, y dejarse de inútiles ceremonias. Sobre todo hay que practicar el respeto y amor a la vida en todas sus manifestaciones, la *ahimsā* (no-violencia) hacia los demás humanes y animales. En sus edictos, Aśoka se jactaba de amar a todos sus súbdi-

[5] Edicto núm. 7 sobre pilares. Jules Bloch: *Les inscriptions d'Asoka,* p. 172.

tos como a sus hijos, de plantar árboles frutales y plantas medicinales y de excavar pozos a la vera de los caminos, para que caminantes y animales encontrasen sombra, alimento, remedios y agua. Una parte importante del *Dharma* es la *ahimsā* o no-violencia respecto a las demás criaturas vivas del universo. En esto aparece Aśoka (al igual que antes de él Buddha y Mahāvīra) como un gran precursor del actual movimiento ecologista y de conservación de la naturaleza. Como él mismo proclamaba: «A los bípedos y a los cuadrúpedos, a las aves y a los peces he hecho muchos favores y buenas obras e incluso les he salvado la vida» [6].

El edicto 5.º sobre pilares contiene una larga lista de especies protegidas de animales a los que se prohíbe cazar, matar, castrar, maltratar, etc. Incluso la cocina de palacio fue reduciendo su dieta carnívora progresivamente, contribuyendo así decisivamente a la difusión del vegetarianismo en la India. Como se lee en un edicto sobre roca: «Antes en la cocina del rey amigo de los dioses *Priyadarśi* cada día se mataban cientos de miles de animales para las comidas; pero ahora, en el momento en que se graba en la roca el presente texto del *Dharma,* ya no se mata para cada comida más que a tres animales: dos pavos reales y una gacela, y la gacela no siempre. E incluso estos tres animales dejarán de matarse en lo sucesivo» [7]. Asoka hizo cambiar la vida de la corte, sometiéndola al *Dharma.* En vez de guerras de conquista, paz. En vez de cacerías, peregrinaciones. En vez de grandes ceremonias, ayuda al pueblo, a los enfermos, a los caminantes, a todos los animales. En vez de la carnicería, el vegetarianismo. En vez de la dureza, la dulzura. En vez del dogmatismo, la tolerancia. Incluso creó un cuerpo especial de inspectores del *Dharma* (*Dharma-mahāmātra*) encargados de recorrer el país con plenos po-

---

[6] Edicto núm. 2 sobre pilares. Jules Bloch: *Les inscriptions d'Aśoka,* p. 162.

[7] Edicto núm. 1 sobre roca. Jules Bloch: *Les inscriptions d'Asoka,* p. 92.

deres del emperador, predicando las virtudes del *Dharma* y corrigiendo posibles abusos.

De todos modos, no hay que pensar que Aśoka se transformara en un puro pacifista. No desmanteló el gran ejército imperial, sino que lo mantuvo preparado y entrenado, por si acaso, y aunque ya no lo utilizó para más guerras de conquista, no por eso renunció a la anexión de Kalinga. No abolió la pena de muerte para ciertos crímenes, aunque concedió tres días de gracia a los condenados y ordenó que se tratase bien a los presos. Fue al mismo tiempo un idealista y un realista. Con su noción del *Dharma* trató de unir armónicamente una sociedad sacudida por múltiples tensiones y conflictos ideológicos. El lo logró, pero a su muerte el imperio comenzó a disgregarse. A pesar de todo, Aśoka es el único gran emperador que ha merecido pasar a las páginas de una historia del pensamiento, y es la figura a la que mira la India actual cuando quiere rememorar el momento de su pasado de máximo esplendor a la vez político y espiritual.

5.3. *Los Śuṅga y los indogriegos*

La dinastía Maurya había logrado unificar la mayor parte del subcontinente indio en un imperio único, centralizadamente gobernado desde Pāṭaliputra, la capital de Magadha. Este imperio había alcanzado su apogeo bajo Aśoka, que reinó entre el -273 y el -231. Sus herederos, sin embargo, se mostraron incapaces de mantenerlo. Apenas cincuenta años después de la muerte de Asoka el imperio de Magadha había entrado en fase de desintegración y era incapaz de defender sus fronteras occidentales frente a los embates de los sátrapas griegos.

Hacia el -180 un general del ejército, Puṣyamitra Śuṅga, asesinó al último de los monarcas de la dinastía Maurya y fundó la dinastía Śuṅga. Reaccionando frente a la preponderancia que los Maurya habían otorgado a las sectas heterodoxas (budismo y jainismo), Puṣyamitra,

que era brahmán, restableció el predominio de la ortodoxia brahmánica, incluidos los sacrificios védicos sangrientos, rechazados por Aśoka. Después de su victoria sobre los indogriegos, él mismo realizó el sacrificio védico del caballo, el *aśvamedha,* destinado a consagrar al rey victorioso.

Pusyamitra Śuṅga, su hijo Agnimitra y otros ocho reyes Sunga más gobernaron los restos del Imperio Maurya, pero ya no se trataba de un imperio rígidamente centralizado y controlado, sino de un mero conglomerado feudal de regiones crecientemente autónomas y finalmente independientes. El último Śuṅga, asesinado por una esclava, fue sucedido por la dinastía de los Kānva, que reinaron sobre Magadha del -73 al -28. El proceso de desintegración llegaba a su fin y todo el valle del Ganga quedaba dividido entre una gran multiplicidad de minúsculos reinos independientes.

Durante el siglo -I, al tiempo que Magadha acababa de desintegrarse, el reino de Kaliṅga, otrora anexionado por Aśoka y que mientras tanto había recuperado su independencia, vivió un momento de hegemonía bajo el rey Khāravela, gran caudillo militar y protector de los jainas.

El noroeste del subcontinente indio (los actuales Afganistán y Pakistán) había formado parte del Imperio Persa y había sido luego conquistado por Aléxandros Megas, que a su regreso había dejado allí guarniciones militares griegas. A la muerte de Aléxandros esa zona pasó a formar parte del reino helenístico de los Seleukidas, pero a mediados del siglo -III el gobernador griego de la Bactriana (el norte del actual Afganistán, entre el río Amu-Darya, por el norte, y la cadena montañosa del Hindu-Kush, por el sur), Diodotos, se declaró independiente del Reino Seleukida. A partir de ese momento y durante dos siglos, los indogriegos (los griegos allí establecidos desde la conquista de Aléxandros) fueron extendiendo su dominio por Afganistán y el valle del Indo, es decir, hacia el sureste, mientras por el norte sufrían la presión de los nómadas centroasiáticos. Los

reinos indogriegos nos son sobre todo conocidos por las monedas que acuñaron, impresas por un lado en griego y por otro en lengua local y escritura kharoṣṭhī.

El más famoso rey indogriego fue Menandros, conocido en la India como Milinda. Menandros reinó entre el -155 y el -130, aproximadamente. Las monedas acuñadas con su efigie y su nombre se han encontrado en un amplio territorio desde Kabul hasta Delhi. Fue un protector de los budistas, que más tarde compusieron en pali el famoso libro *Milindapañha* (Cuestiones del rey Milinda), que pretende narrar las discusiones filosóficas de Menandros (Milinda) con el monje budista Māgasena, que va respondiendo a todas sus preguntas, hasta que el rey, convencido, acaba convirtiéndose al budismo.

La hegemonía indogriega en Afganistán y la India nordoccidental no sería duradera. Los pastores nómadas eskitas o *śaka* (como los llamaban los indios), desplazados de sus asentamientos en torno al mar de Aral, atravesaron el Amu-Darya y hacia el -135 conquistaron la Bactriana indogriega, penetrando luego en Kabul y conquistando hacia el -70 Takṣaśilā, en el corazón de la Gandhara. En los años siguientes los últimos reinos indogriegos fueron desapareciendo, sin dejar rastro político, aunque habiendo ejercido un influjo cultural notable en las artes plásticas (arte de Gandhara).

5.4. *Los Kuṣāṇa y los Sātavāhana*

Las amplias estepas euroasiáticas que van desde Europa Oriental hasta Mongolia y Manchuria, pasando por el sur de Rusia, el Turkestán y la cuenca del Tarim, estaban ocupados desde hacía siglos por pastores nómadas montados a caballo, de origen indoeuropeo. Aunque racialmente mezclados, seguían hablando diversas lenguas indoeuropeas. Los nómadas de las estepas occidentales eran llamados eskitas (*skythai*) por los griegos y *śaka* por los indios. Los nómadas de las estepas orientales que

ocupaban la cuenca del Tarim y parte de la provincia de Gansu eran llamados por los chinos *Yuezhi* y probablemente eran idénticos a los llamados tokharios en otras fuentes. Todo el borde norte de China, finalmente, estaba ocupado por nómadas montados a caballo, tanto de lengua altaica como indoeuropea. Estos nómadas norteños constituían una pesadilla para la civilizada China, en la que penetraban constantemente, saqueando sus poblados. Como defensa contra ellos construyeron los chinos la famosa Gran Muralla, acabada por el primer emperador Qin Shihuangdi hacia el -214. Tras la muerte del primer emperador chino y aprovechando los subsiguientes conflictos internos, los nómadas norteños constituyeron una gran confederación de tribus, llamada *Xiongnu* por los chinos, y avanzaron hacia China por Gansu, desplazando a los Yuezhi hacia el oeste. Entre -127 y -119 el Imperio Han chino emprendió grandes ofensivas contra ellos. En cualquier caso las incursiones de los Xiongnu siguieron constituyendo el principal problema de China.

Los Yuezhi, desplazados hacia el oeste por los Xiongnu, llegaron hasta el mar de Aral, expulsando a los eskitas o śaka que allí acampaban. Los śaka, así expulsados, penetraron a su vez en la Bactriana indogriega y luego en Afganistán y el noroeste de la India. Los Yuezhi fueron siguiendo los pasos de los śaka. Una de las tribus Yuezhi, la de los *Kuṣāṇa,* adquirió pronto la preeminencia sobre las demás y estableció una monarquía en Afganistán.

A principios del siglo I los Kuṣāṇa, bajo la dirección primero de su rey Kujūla Kadphises y más tarde de su hijo Vīma Kadphises, atravesaron las montañas que separan Afganistán de la India, vencieron a los sakas y parthos y ocuparon Panjab y Sind. Con esto quedaba establecido el Imperio Kuṣāṇa, que duraría hasta comienzos del siglo III y que, en su época de máxima extensión, abarcaría desde el mar Caspio hasta *Vārāṇasī,* incluyendo por tanto en su inmenso dominio la mayor parte del Asia Central y de la India septentrional. En

el año 226, Ardashir estableció la dinatía Sasánida y fundó el imperio iránico del mismo nombre. Su sucesor conquistó Peshāwar y Takṣaśilā y redujo al vasallaje a los últimos reyes Kuṣāṇa.

El más notable de los monarcas Kuṣāṇa fue Kaniṣka I, que reinó a finales del siglo I o comienzos del II. Extendió su imperio por el valle de Ganga y sostuvo combates con los chinos en Asia Central. Fue un gran protector del budismo. Construyó una gran *stūpa* budista en su capital Puruṣapura (Peshāwar) y durante su época se celebró el Cuarto Concilio Budista.

En conjunto, la época Kuṣāṇa fue una de las más brillantes de la India. El estrecho contacto entre los Imperios Kuṣāṇa y chino Han condujo al desarrollo del comercio a través del Asia Central. También fue la época en que los misioneros budistas se establecieron en los oasis del Asia central, en lo que luego se llamaría la ruta de la seda, convirtiendo a la población local y fundando monasterios budistas. El fervor budista y la tradición artística de los indogriegos se plasmó en el arte de Gandhara.

Mientras todo el Noroeste de la India quedaba incorporado en el Imperio Kuṣāṇa, la Península del Deccán (es decir, la India desde el río Narmada hacia abajo) estaba dividida en varios reinos en continua lucha entre sí. El más importante de ellos era el reino establecido en todo el norte del Deccán por la dinastía *Sātavāhana*. Su capital era Pratiṣṭhana (la actual Paithān, en el estado de Maharashtra) y en sus mejores momentos abarcaba desde la costa occidental hasta la oriental de la India.

El reino Sātavāhana duró desde el siglo *-I* hasta principios del siglo III. Su primer rey famoso fue Satakarni, un infatigable guerrero que luchó contra Khāravela de Kalinga, por el este, atravesó el río Narmada hacia el norte y atacó a los principados residuales de griegos y śakas, y conquistó gran parte del sur del Deccán. Fue protector y restaurador de la ortodoxia brahmánica y el ritual védico. El mismo celebró dos veces el *aśvamedha* o sacrificio del caballo con que se consagraba como rey

victorioso. El reino Sātavāhana alcanzó su máximo esplendor con Gautamīputra, en el siglo II. El comercio florecía entre el norte y el sur, así como entre las dos costas, favorecido este último por el auge del principal puerto del reino, Bhṛgukaccha (el moderno Bharuch), que mantenía un activo intercambio marítimo con el Imperio Romano.

En el extremo sur del Deccán tres reinos tamiles (Coḷa, Kerala y Paṇḍya), al tiempo que guerreaban incansablemente entre sí, se hacían a la mar en todas las direcciones.

A comienzos del siglo III, tanto el imperio Kuṣāṇa, como el gran reino Sātavāhana se desintegraron, y toda India quedó dividida en una enorme proliferación de pequeños reinos y principados independientes hasta que, cien años más tarde, la dinastía Gupta trataría de emular a los Maurya formando un nuevo imperio indio alrededor de Magadha.

5.5. *El auge del comercio*

La época que va del final del Imperio Maurya al comienzo del Imperio Gupta constituye un complicado y variable mosaico de reinos e invasiones, que sólo parcialmente nos es conocido. Sin embargo, no es el desarrollo político lo que da unidad y perfil propio a esa época, sino el desarrollo comercial, que entonces experimentó un auge sin precedentes. La agricultura seguía siendo practicada, naturalmente, pero no experimentó cambios notables. Fue el comercio, protegido por reyes y gremios, el que, superando las múltiples fronteras, dio unidad y progreso al país.

El Imperio Maurya había establecido las bases de la red interior de comunicaciones, abriendo la carretera real entre Takṣaśilā y Pāṭaliputra. Otras rutas habían venido a unirse a ésta, siguiendo sobre todo el curso de los ríos y los valles naturales. El imperio Kuṣāṇa había abierto el comercio terrestre internacional de la India

con los dos grandes imperios de la época, el Romano y el Chino Han. Las recuas de burros, mulas, bueyes y otros animales de carga procedentes de toda la India convergían en Takṣaśilā, de donde pasaban a Peshāwar y Kabul. A partir de allí caravanas de camellos o de mulos se dirigían bien hacia China (pasando el Hindukush, cruzando el Amu-Darya y atravesando los montes de Pamir, la cuenca del Tarim —al norte del Himalaya— y la provincia china de Gansu), bien hacia Roma (a través de Kandahar, Herat y Ekbatana hasta Mesopotamia y el Mediterráneo). Por la primera ruta la cultura india, y en especial el budismo, penetró en la cuenca del Tarim y en China. El comercio directo por tierra entre China y Roma se vio con frecuencia interrumpido por la hostilidad de los parthos, que ocupaban el Irán y cortaban a su antojo la ruta de la seda. En esos casos las caravanas procedentes de China se dirigían hacia el sur y por Kabul, Peshāwar y Takṣaśilā llegaban a la India, desde donde la seda era exportada por mar a través de los puertos de Barbaricum (cerca de la actual Karachi) o Bhrgukaccha (la actual Bharuch).

Entre el Imperio Romano y la India se desarrolló un activísimo comercio marítimo. Entre 100 y 200 barcos surcaban al año el Océano Indico y transportaban las mercancías indias hacia Roma y a la inversa. Roma importaba de la India seda procedente de China, muselina (un tejido de algodón muy fino), perlas, joyas, piedras preciosas y especias, en particular pimienta. Los romanos acomodados se acostumbraron a vestirse con tejidos orientales y a sazonar sus comidas con pimienta. Roma tenía poco que exportar: vidrios y metales, oro y plata, sobre todo en forma de monedas, de sestercios y denarios. En general el comercio entre Roma e India era ruinoso para Roma, que llegó a enviar a la India unos 550 millones de sestercios al año, y a cambio importaba meramente objetos de consumo de lujo.

Los barcos que realizaban las travesías comerciales solían ser griegos, egipcios o árabes. Primero iban bordeando las costas de Arabia e Irán hasta llegar a la India,

lo que era largo y peligroso. A partir del siglo -I aprendieron a utilizar los vientos monzones (que soplan en direcciones opuestas en verano y en invierno) para realizar directamente la travesía del mar Arábigo. En verano realizaban el viaje de Adén a la India; en invierno, el opuesto. Los principales puertos de la costa occidental de la India eran Barbaricum, Bhṛgukaccha y Muziris (en Kerala). En la costa oriental, hacia el sur, estabá el puerto de Arikamedu. Todos estos puertos eran ciudades cosmopolitas y tenían barrios de griegos, de śaka, de árabes, etc. En Arikamedu había un notable asentamiento romano. Por un lado, Arikamedu servía de punto de partida para el comercio con el Extremo Oriente (Malaya, Java, Borneo) en busca de más especias, para cubrir la gran demanda romana. Por otro, allí se fabricaban muselinas al gusto romano, listas para la exportación. Al llegar al Occidente, los barcos desembarcaban sus mercancías bien en el Golfo Pérsico, desde donde se transportaban por el desierto hasta los puertos del Mediterráneo en caravanas organizadas por las dos ciudades comerciales de Petra y Palmyra, o bien en el Mar Rojo, desde donde iban al Nilo y eran exportadas a Roma a través de Alejandría.

Los artesanos y comerciantes indios se organizaron en gremios que transmitían la formación técnica, determinaban los precios, calidades y estándares de los productos, y florecían con el auge del comercio. Los gremios protegían a las sectas heterodoxas, sobre todo al budismo, y en menor medida al jainismo. Los comerciantes y colonos de origen extranjero (griegos, śaka, etc.) encontraban también más fácil convertirse al budismo que al brahmanismo ortodoxo, en cuyo rígido sistema de castas difícilmente podían encajar. Extranjeros, comerciantes y gremios favorecieron así a la comunidad budista, cuyos monasterios se multiplicaron y se enriquecieron con generosas donaciones.

6. La evolución del budismo

6.1. *La fragmentación del budismo*

Buddha no había pretendido ser un profeta, sino sólo un hombre que por su propio esfuerzo y meditación había llegado a descubrir la realidad de la existencia y el camino de la liberación definitiva, de la extinción, del *nirvāṇa*. Esta verdad y este camino estaban contenidos en la doctrina, en el *Dharma,* y sobre todo en las cuatro nobles verdades. Antes de morir Buddha advirtió a sus discípulos contra la tentación de divinizarlo o de buscar otro maestro. Ya no necesitaban dios ni maestro. Tenían la doctrina. Ella los guiaría hacia la liberación.

La doctrina de Buddha se transmitió oralmente en el seno de las comunidades budistas, primero simples grupos de monjes errantes, luego ya comunidades estables en monasterios —*vihāra*— bien construidos. Al principio y durante varios siglos no se escribía ningún texto doctrinal. La escritura sólo se usaba para el comercio y la administración, no para la filosofía ni la religión. Los filósofos despreciaban la escritura. Conocer un texto sig-

nificaba saberlo de memoria. Por tanto, si alguien lo conocía, no tenía necesidad ninguna de escribirlo. Diversos monjes se especializaban en la retención memorística de diversas partes de la tradición. Sin embargo, esta tradición nunca fue tan bien transmitida como la de los sagrados *Veda* por parte de los brahmanes. Por un lado, los monjes budistas carecían de las bien elaboradas técnicas mnemotécticas y lingüísticas con que los brahmanes transmitían fidelísimamente los sagrados textos védicos. Por otro, y a diferencia de los brahmanes, que tenían fijados sus textos en sánskrito desde tiempo inmemorial, los monjes budistas carecían de un texto original único, pues usaban todos los prákritos, todas las lenguas vernáculas realmente habladas por la gente en las diversas regiones y entre los distintos grupos étnicos. Si a esto se une el individualismo de cada monje budista, la plena autonomía de cada monasterio y la total ausencia de una instancia superior o central en el budismo, fácilmente se comprenden los problemas relativos a la fijación del Canon o conjunto de textos provistos de autoridad (como procedentes del Buddha mismo).

Buddha murió en -486. Después de su muerte y extinción (*parinirvāṇa*), los oyentes, discípulos y monjes conservaron en su memoria las palabras del maestro. Algún tiempo más tarde se reunieron en la gran ciudad de Rajāgṛha para comparar sus recuerdos y fijar los textos (las palabras de Buddha). El discípulo predilecto de Buddha, su primo, Ānanda, presente en la asamblea, recitó los diálogos y discursos del maestro que recordaba. Aprobados por los asistentes como fidelignos, pasaron a constituir la *Sūtra Piṭaka* (cesta o colección de *sūtras* o discursos). Las reglas de disciplina y organización de la *saṃgha,* recitadas por el discípulo Upali, fueron también aprobadas y pasaron a constituir la *Vinaya Piṭaka* (cesta o colección de la disciplina). Estas dos *Piṭakas* constituyen los textos más antiguos del budismo. Se han transmitido oralmente durante siglos y son comunes a todas las escuelas posteriores.

Durante los primeros dos siglos de su existencia la

comunidad budista era poco numerosa y no más influyente que las otras sectas heterodoxas, como los jainas o los ājīvakas. En comparación con esas otras sectas, que con frecuencia exigían de sus adeptos que fueran siempre desnudos, que no se lavaran, que se mortificasen y que ayunasen, la disciplina de la comunidad budista era bastante poco severa. Además con el tiempo fue relajándose algo. Así en vez de pasar la mayor parte del año recorriendo los polvorientos caminos de la India mendicando, los monjes pronto se hicieron sedentarios en monasterios estables. En algún caso la relajación iba demasiado lejos, como ocurrió en Vaiśālī en -376.

Los monjes de Vaiśālī habían olvidado ciertas normas de la disciplina budista y, en especial, aceptaban las donaciones de dinero, plata y oro que les hacían los budistas laicos de la ciudad. El monje Yaśas, que venía de fuera, se escandalizó de este estado de cosas y convocó un concilio budista en Vaiśālī para tratar el tema. Setecientos monjes budistas, venidos de toda la India, se reunieron allí. Finalmente, el concilio acordó restablecer la disciplina budista y los monjes de Vaiśālī renunciaron a seguir aceptando oro y plata de los laicos. Además, el *Vinaya Pitaka* entero fue de nuevo recitado en común por los 700 monjes, para asegurar su fijación.

A finales del siglo -IV se produjo el primer cisma. Un monje propuso cinco tesis acerca del *arhant* o santo budista, que implicaban una cierta relajación de la concepción del *arhant*. Por ejemplo, se decía que el *arhant* (es decir, el que ha logrado la liberación perfecta, el *nirvāṇa*) puede ser seducido por otra persona o puede tener sueños eróticos o puede sentir dudas. Con esto se pretendía hacer más fácil el reconocer a alguien como *arhant*. Reunido un concilio en Pāṭaliputra para estudiar las cinco tesis, la mayoría (que eran monjes del este) las aprobaron, con el voto en contra de los monjes más ancianos. La mayoría que aprobó las tesis se llamó la *Mahāsaṃgha* (gran comunidd) y sus partidarios, los *Mahāsaṃghikas*. Los que no las aprobaron (incluyendo casi todos los monjes del noroeste) constituyeron la *Sthavi-*

ravāda, la escuela de los más ancianos. Los *Mahāsaṃghikas,* habiendo relajado las condiciones para ser un *arhant,* lo compensaron ensalzando al Buddha mismo más que hasta entonces. Buddha no habría sido un mero humán, sino desde el principio habría sido un ser superior, sobrehumano. Con esto se inicia el camino que conducirá al supernaturalismo del budismo *Mahāyāna* posterior.

En el siglo -III tuvo lugar la gran expansión del budismo por toda la India. En -259, después de su violenta campaña contra Kalinga, el gran emperador Aśoka Maurya se convirtió al budismo. Aunque siempre fue muy tolerante con todas las sectas, protegió especialmente al budismo. En -257 envió como embajador a Sri Lanka a su hijo Mahendra, que era monje budista y convirtió al budismo al rey de la isla, la cual desde entonces (y hasta nuestros días) sería ya siempre un baluarte del budismo Sthaviravāda. Otras misiones fueron al sur de la India, a Gandhara y Kaśmira, etc. Aśoka se preocupó por la unidad y ortodoxia de la comunidad budista, tomando partido a favor de la escuela *Sthaviravāda* contra los cismas que amenazaban su pureza doctrinal.

En el siglo -III se estaba elaborando los *Abhidharma* o comentarios filosóficos sistemáticos a ciertas tesis de los *Sūtra,* lo cual provocaba acaloradas disputas teóricas. Ya a comienzos del siglo la disputa sobre si la persona (*pudgala*) o alma era o no era una entidad realmente existente (*dharma*) había llevado a un cisma dentro de la escuela *Sthaviravāda.* Vatsiputra había defendido en su *Abhidharma* que tal persona existe realmente y transmigra de un cuerpo a otro a la muerte del primero. Esto era contrario a la doctrina budista clásica, según la cual la persona es un mero agregado provisional de otros factores existentes, pero ella misma carece de existencia propia. Los seguidores de Vātsīputra, los *Vātsīputrīyas,* se separaron de la *Sthaviravāda.*

En -237 se produjo un nuevo cisma por cuestiones teóricas. La doctrina clásica budista sostenía que los factores de existencia (*dharmas*) sólo existen fugazmente,

mientras se manifiestan, pero no antes ni después. La escuela *Sarvāstivāda* (escuela del «todo existe») sostenía que todos los factores (*dharmas*) existen siempre, tanto si se están manifestando en los fenómenos actuales como si no. En un edicto de -237 Aśoka ordenó reducir al estado laical a los monjes que siguieran esta nueva teoría, pero ellos más bien se retiraron hacia apartadas regiones del noroeste, donde fundaron nuevas comunidades budistas, consolidando así el cisma.

Por la misma época la *Mahāsaṃgha* iba teniendo también sus propios cismas, uno de los cuales condujo a la *Lokottaravāda* (escuela trascendente), que subrayaba la naturaleza trascendente del Buddha, cuyo cuerpo no sería de este mundo, sino trascendental, dando así un paso más en dirección al *Mahāyāna.*

Durante el siglo -II el budismo siguió extendiéndose por toda la India y es especial por los reinos indogriegos del noroeste, como recuerda el famoso libro *Milindapañha* (cuestiones de Milinda), que pretende recoger las discusiones filosóficas del rey Menandros con el monje budista Nāgasena. Pero para entonces la comunidad budista estaba ya dividida en 18 sectas distintas, cada una con su propio Canon, constituido por las tres *Piṭakas* (*Tripiṭaka*), a saber: la *Sūtra Piṭaka,* la *Vinaya Piṭaka* y la *Abhidharma Piṭaka.* Las dos primeras *Pitakas* eran básicamente comunes a todas las sectas (aunque con distintos añadidos), pero la *Abhidharma Piṭaka* de cada escuela era diferente y representaba su propia elaboración doctrinal. De todos modos las disputas doctrinales entre escuelas nunca empañaron la tolerancia y cordialidad que reinaban entre los monjes y los monasterios de las diversas sectas.

6.2. *La Sthaviravāda*

De las 18 escuelas o sectas en que se había dividido la comunidad budista hacia finales del siglo -II, la que más fielmente conservaba las doctrinas originales de Sid-

dhartha Gautama era sin duda la secta de los ancianos, la *Sthaviravāda* (en sánskrito) o *Theravada* (en pali).

Todas las sectas budistas compartían lo esencial de la filosofía de Buddha, resumido en las cuatro nobles verdades. Todas eran comunidades de monjes que buscaban su propia liberación siguiendo el camino marcado por Buddha Śākyamuni y que aceptaban sus ideas y su disciplina. Sin embargo, las discusiones filosóficas motivadas por la dilucidación de los *sūtra* comunes llevó a sostener posturas contrapuestas en diversas cuestiones doctrinales.

La escuela o secta *Sthaviravāda* se caracterizaba por mantener, además de las ideas básicas comunes del budismo, las siguientes tesis características suyas:

1) El *arhant* —el santo budista que ha alcanzado la iluminación, el *nirvāṇa*— no puede ser afectado, corrompido ni seducido, es inasequible a la tentación. (Essta postura provocó el primer cisma, el de la *Mahāsaṃgha*).

2) El progreso en el entendimiento, la iluminación o despertar definitivo, ocurre de golpe, de una vez, y no poco a poco.

3) Además de los factores o estados (*dharmas*) mentales que son buenos o malos, hay otros que son moralmente indiferentes.

4) La persona o alma carece de entidad real, es una mera coincidencia de factores (*dharmas*) distintos. (Esta tesis se opone a la de los *Vātsīputrīyas,* que defendían la existencia de algún tipo de yo, personalidad o alma).

5) Los factores (*dharmas*) pasados y futuros no existen. Sólo existen los que se manifiestan actualmente. (Esta tesis se opone a la *Sarvāstivāda*).

6) Los Buddhas no son trascendentes. Buddha ha sido un hombre que se ha autoliberado y extinguido. (Con esto se oponen a la *Lokottaravāda*).

7) La buena conducta no puede producirse inconscientemente. (Esta tesis se opone a la *Mahāsaṃgha*).

Aunque los cismas del budismo que llevaron a la constitución de las 18 sectas se basaban en cuestiones doctrinales, tales como las que acabamos de citar, no es menos cierto que también cuestiones personales e incluso geográficas jugaron un papel. A veces la lejanía geográfica y la diversa composición étnica de las distintas regiones provocaba la formación de tradiciones distintas. Otras veces eran las sectas ya formadas las que tendían a reagruparse regionalmente.

Los *sthaviravādin* (adeptos de la Sthaviravāda) tenían su foco principal hacia el oeste del valle del Ganga (por ejemplo, en Mathurā) y en Avanti (la región al norte del río Narmada). Durante el siglo -III se fueron extendiendo hacia el sur, por Maharashtra y Andhra Pradesh, hasta el reino de Cola (el actual Tamil Nadu) y la isla de Sri Lanka. Con el tiempo los monjes *sthaviravādin* fueron abandonando el norte de la India y se fueron reagrupando en esas zonas sureñas. Su principal centro pasó a ser el gran monasterio (el *Mahāvihāra*) de Anurādhapura, la capital de Sri Lanka. Su segundo centro en importancia era el monasterio de Kāñcī, en Coḷa.

La mayor parte de los textos del Canon de la *Sthaviravāda* fueron fijados en Avanti en lengua pali (un prákrito o lengua vernácula procedente del sánskrito y hablada en esa zona). Durante los siglos -III y -II los monjes *Sthaviravādin* procedentes de la India iban llegando a Sri Lanka, aportando cada uno de ellos los textos que había logrado memorizar, que a su vez enseñaba a sus discípulos. Así, a finales del siglo -II, la comunidad budista de Sri Lanka conservaba y transmitía oralmente la totalidad del *Tripiṭaka* o Canon.

A mediados del siglo -I ocurrieron varios desastres e invasiones en Sri Lanka. El caos y el hambre reinaban en la isla. Muchos monjes tuvieron que emigrar para no morir de hambre. Finalmente, el año -42 el rey Vattagāmani logró expulsar a los invasores tamiles y restaurar el orden y la prosperidad. Los monjes volvieron, pero se dieron cuenta de que ciertos textos canónicos estaban a punto de perderse, pues la mayoría de los

monjes que los sabían de memoria habían muerto. Decidieron asegurar su transmisión poniéndolos por escrito. En el tranquilo monasterio de Āloka, alejado de la agitación de la capital, los monjes se dedicaron a escribir la totalidad del *Tripiṭaka* en la lengua en la que habían venido memorizándolo, en pali.

El canon budista se llama *Tripiṭaka* (tres cestos), porque consta de tres canastas o grupos de textos canónicos: la *Sūtra Piṭaka* (cesto de los sermones), la *Vinaya Piṭaka* (cesto de la disciplina) y la *Abhidharma Piṭaka* (cesto de las doctrinas complementarias).

Las dos primeras *Pitakas* son las más antiguas y básicamente fueron fijadas poco después de la muerte de Buddha, por lo que son comunes a todas las sectas, si bien cada una de ellas ha añadido e interpolado materiales diversos al núcleo originario. La *Sūtra Piṭaka* agrupa una gran variedad de textos relativos a la vida de Buddha, sus diálogos, sus sermones, sus anécdotas y su doctrina. Está dividida en cinco *nikāyas* o colecciones, de las cuales la más antigua y de mayor autoridad en la *Dirgha Nikaya* (colección de 30 *sūtras* largos), y la más reciente y de menos autoridad es la *Kṣudraka Nikaya* (colección menor, heteróclita, que comprende 12 libros, entre ellos el famoso *Dharmapada* —camino del *Dharma*— y las *Jātakas* o historietas de las vidas previas del Buddha). La *Vinaya Piṭaka* reúne, de un modo más sistemático, las numerosas normas establecidas por Buddha para la organización, disciplina y funcionamiento de la comunidad (*saṃgha*) budista, así como la sistematización y los comentarios de algunos juristas posteriores.

La *Abhidharma Piṭaka* agrupa los tratados sistemáticos que explican, ordenan y amplían las doctrinas expuests en los *sūtra*. Son textos filosóficos característicos de cada escuela. No pretenden representar la palabra de Buddha, sino exponer el sentido profundo de su doctrina en un lenguaje más técnico y preciso. La *Abhidharma Pitaka* de la *Sthaviravāda* consta de siete tratados. De ellos dos (el *Vidhaṅga* y el *Dhātukathā*) son comunes a varias escuelas. Los otros cinco son peculiares

de la *Sthaviravāda.* Uno de ellos, el *Kathāvatthu,* está dedicado a refutar lógicamente más de 200 tesis de las otras sectas budistas. La mayoría de las refutaciones se basan en mostrar la inconsistencia lógica de tales tesis con los principios comunes del budismo, aceptados por todas las escuelas. Otro libro, el *Yamaka,* es precisamente un tratado de lógica y dialéctica, aplicadas a la discusión doctrinal. El *Dhammasaṃgaṇi* presenta una visión global acerca de todo lo que hay en el universo, reduciéndolo a una lista de factores o elementos (*dharmas*), de los que se compone el mundo entero, agrupados en los famosos cinco grupos o modos de agregación (*skandhas*): materia, emoción, percepción, fuerza vital y conciencia, además del *nirvāṇa,* que es un grupo por sí mismo. Incluye también finos análisis del flujo de la conciencia. El *Paṭṭhāna* estudia la producción u originación condicionada y describe 24 tipos destintos de condicionamiento. El *Puggalapaññatti* trata de la persona.

Además del *Tripiṭaka,* escrito en pali, los monjes budistas compusieron en los siglos -I y I voluminosos comentarios filosóficos en la lengua local de Sri Lanka, el singalés. Esos comentarios continúan también una antigua tradición, pero presentan algunas novedades. Los factores de existencia o elementos (*dharmas*) aparecen definidos por primera vez. Los *dharmas* son las cosas que poseen una naturaleza peculiar propia. A continuación se da la lista completa de unos 100 *dharmas,* a partir de los cuales se construye toda la experiencia y el mundo fenoménico. Cada uno de los *dharmas* se define por su característica, su apariencia, su causa inmediata y su función. Los fenómenos psíquicos se analizan y el flujo de la conciencia se reduce a átomos temporales, cada uno de los cuales es un *dharma* que se manifiesta en un momento singular. Los comentarios más importantes son el *Paṭisambbhidāmagga* y el *Peṭakopadesa.* Aunque originariamente escritos en singalés, hoy en día sólo se conserva su posterior traducción al pali.

Cada secta budista de la India tenía su propio *Tripiṭaka,* su propio Canon. Pero los invasores turcos islámi-

cos que conquistaron la India a sangre y fuego en los siglos XII y XIII destruyeron y quemaron sus bibliotecas. Sólo se salvaron los textos del *Tripiṭaka* budista en Sri Lanka, así como en Birmania, Thailandia y Cambodia, países todos ellos a los que nunca llegó el Islam y a los que se había extendido mientras tanto el budismo *Sthaviravāda*. Por eso aún hoy en día el único *Tripiṭaka* completo que se conserva es el *Sthaviravāda*.

6.3. *La* Sarvāstivāda

La escuela budista *Sarvāstivāda* (doctrina del «todo existe») se originó en Mathūra en el siglo -III y pronto entró en polémica con la *Sthaviravāda,* que gozaba del apoyo del emperador Aśoka. Durante ese siglo los *sarvastivādin* se fueron concentrando en el Norte de la India, en Gandhāra y Kaśmīra, donde en los siglos -I y I tenían ya muchísimos adeptos, y desde donde se fueron extendiendo por Asia Central, llegando más tarde a China, el Tibet y Java. El emperador Kuṣāṇa Kaniṣka I, que reinó desde el 78 hasta el 102, fue un protector del budismo en general y en especial de la secta *Sarvāstivāda*. A finales de su reinado se celebró bajo su patrocinio un concilio, que fijó la doctrina de la escuela, rechazó la revisión *Sautrāntika* y donde todos los monjes acabaron recitando el Canon budista, en su versión Sarvāstisvāda.

La *Tripiṭaka* de la *Sarvāstivāda* se compuso y fijó en sánskrito. La *Sūtra Piṭaka* y la *Vinaya Piṭaka* eran comunes a todas las sectas, aunque los *Sarvāstivādin* se mostraron ya desde el principio menos conservadores y menos fieles a los textos originales que los *Sthaviravādin*. En el siglo I se pusieron por escrito, pero sólo se conservan fragmentos de este Canon sánskrito. La *Abhidharma Piṭaka* era totalmente distinta de la *Sthaviravāda*. El texto sánskrito original se ha perdido, pero conservamos traducciones enteras al chino y al tibetano.

La *Adhidharmapiṭaka* de los *Sarvāstivādin* consta de

siete tratados. El más importante de ellos es el *Jñānaprasthāna* (sistema del saber), compuesto en el siglo -II y comparable al *Dhammasaṃgaṇi* de los *Sthaviravādin.* Contiene la teoría de los factores o elementos (*dharmas*) de que se componen todas las cosas, propia de esta escuela. Reconoce 46 factores psíquicos distintos. Según la *Sthaviravāda* todos los factores están condicionados por otros, excepto uno: el *nirvāṇa.* Los *Sarvāstivādin* reconocen tres factores incondicionados: el espacio vacío y dos tipos de cesación (*nirodha*), la cesación producida por el entendimiento, la iluminación, y la cesación producida por un proceso natural. Otro tratado notable es el *Vijñānakāya,* comparable al *Kathāvatthu* de los *Sthaviravādin.* En efecto, este tratado está dedicado a refutar las tesis de las otras escuelas, entre otras la tesis *Sthaviravāda* de la no existencia de los dharmas pasados y futuros.

Los *Sarvāstivādin* enseñan que *"sarvam asti"* (todo existe). De ahí el nombre de su escuela. La afirmación de que todo existe se refiere a que todos los factores o elementos (*dharmas*), tanto los pasados, como los presentes y los futuros, existen. La filosofía budista clásica (por ejemplo, la de los *Sthaviravādin*) sostenía por un lado que el universo fenoménico entero es una mera sucesión o flujo de conglomerados inestables de elementos (*dharmas*) igualmente fugaces. Un *dharma* particular, que no existía, comienza a existir, en un momento dado, condicionado o causado por *dharmas* previos, y cesa luego de existir en otros momento. Pero por otro lado se pretendía que las acciones pasadas —que son *dharmas* pasados— siguen actuando en el presente conforme a la ley del *karman,* condicionando nuestra vida futura, condicionando los *dharmas* futuros del flujo de *dharmas* en que consistimos. Pero —se preguntaban los *Sarvāstivādin*—, ¿cómo puede un *dharma* pasado, no existente, condicionar o influir en *dharmas* presentes, existentes, o incluso futuros? La respuesta es que todos los *dharmas,* todos los sucesos o elementos o fenómenos simples, existen siempre. Por eso un *dharma* pasado

puede influir en un *dharma* presente, porque ambos son igualmente existentes. Cada *dharma* es instantáneo, ocurre o se manifiesta en un momento determinado, pero al mismo tiempo es real o existente desde siempre y para siempre. La verdadera naturaleza de los *dharmas* es permanente y supraempírica. Sólo nuestra experiencia de ellos es pasajera y acaba desapareciendo.

A mediados del siglo I, Dharmatrāta propuso revisar la lista de *dharmas* reconocidos por la escuela, suprimiendo los mentales. Aunque su revisión fue rechazada por el concilio patrocinado por Kaniṣka, sus ideas se fueron extendiendo entre ciertos monjes, llamados *Sautrāntika,* que sólo reconocían la autoridad de los *sūtra,* pero no la del *Adhidharma* de la escuela. Los *Sautrāntika* subrayaban la naturaleza temporalmente atómica o puntual de los *dharmas* o elementos, cuyo flujo y configuración constituye las cosas, las personas y los procesos. Todo desaparece a cada instante, para reaparecer al instante siguiente. Cuando percibimos algo, lo percibido ya desapareció. También nosotros pensamos que varias de las estrellas que estamos percibiendo ya han desaparecido hace tiempo (aunque su luz todavía seguirá llegando hasta nosotros durante muchos años). En cualquier caso, ese universo sincopado de seres temporalmente puntuales formando procesos discontinuos recuerda extrañamente la concepción de la mecánica cuántica, como ya ha sido señalado con frecuencia.

6.4. *El budismo* Mahāyāna

El movimiento *Mahāyāna* surgió en el siglo I en el sur de la India y durante la época Kuṣāṇa se extendió por el Noroeste de la India. Desde allí pasó al Tíbet, a China, a Korea y al Japón, donde acabó constituyendo la forma preponderante y casi exclusiva de budismo. El Noroeste de la India llevaba varios siglos siendo ocupado por persas, griegos, śakas, parthos, kuṣāṇas y otras etnias, y era un auténtico crisol de influencias no sólo

indias, sino también occidentales, iránicas y centroasiáticas. Todos iban adoptando el budismo, pero se trataba de gentes muy distintas a aquellas entre las que surgió.

El budismo original, e incluso el de las 18 sectas, era una filosofía austera y racionalista, que invitaba a unos pocos individuos suficientemente decididos a seguir el camino de su autoliberación. Todo esto resultaba demasiado frío y poco excitante para muchas mentalidades calenturientas, deseosas de romanticismo y religiosidad. El budismo *Mahāyāna* respondía a esa preocupación y aportaba un mensaje romántico y religioso, en que el budismo quedaba transmutado en una mística generosa y fantástica.

Siempre había existido entre los laicos budistas una tendencia latente a divinizar al Buddha (contra lo que él mismo había advertido explícitamente). La misma fórmula de las tres joyas —«busco refugio en Buddha, busco refugio en el *Dharma,* busco refugio en la comunidad»— era confundente. Buddha había alcanzado el *nirvāṇa* y, al morir, había logrado el *parinirvāṇa,* la extinción definitiva. Ya no volvería a nacer, ya no existía. ¿Cómo buscar refugio en algo que ya no existe? En la *stūpa* de Bharhut (del siglo -II o -I) se representan adoradores postrados ante los emblemas del Buddha —la rueda del *Dharma,* las huellas de los pies, el trono vacío, el tridente simbólico de las tres joyas—. Al menos todavía se evitaba representar al Buddha en efigie. Pero a partir del siglo I se multiplicaron las estatuas de Buddha, que empezaron a ser adoradas. El movimiento *Mahāyāna* dio expresión cabal y profunda a estas tendencias deístas.

El *Mahāyāna* se llama también el *Bodhisattvayāna,* debido a la importancia inmensa que en él adquiere la figura del *Bodhisattva* (o, mejor dicho, de los innumerables *bodhisattvas*). En esa época había un interés creciente por el *Bodhisattva,* encarnación previa de Buddha, antes de nacer como Siddhartha Gautama. En sus vidas anteriores los *bodhisattvas* se iban perfeccionando con buenas obras de sabiduría y bondad, acumulando así mé-

ritos (buen *karman*) para poder llegar un día al *nirvāṇa*. Las historietas más o menos folklóricas sobre las bondades del *Bodhisattva* (*Jātaka*) eran muy populares entre los laicos. Luego pasó a pensarse que Siddharta Gautama no había sido el primero ni el último de los Buddhas. Quizá debido a influencias mesiánicas occidentales, surgió el interés en Maitreya, el futuro Buddha, cuya venida para purificar el mundo con su doctrina ya habría sido anunciada por Gautama. Pero si Maitreya iba a ser el Buddha del futuro, en el presente ya debía existir la cadena causal que conduciría a su nacimiento, en algún lugar del universo ya debía existir Maitreya, aunque todavía no como Buddha, sino sólo como *Bodhisattva*. De hecho así es. El *Bodhisattva* Maitreya está ya actuando en nuestro favor. Generalizando, se concluía que el universo está lleno de incontables *bodhisattvas*, en sus caminos que los conducirán a ser innumerables Buddhas. Todos esos *bodhisattvas* son compasivos y bondadosos, llenos de amor por todas las criaturas y están siempre prestos a ayudarnos a que obtengamos nuestra propia liberación.

Según el budismo inicial, el monje aspiraba a convertirse en un *arhant*, un santo o liberado, alguien que ha percibido la verdad, que se ha despertado, que se ha librado de sus pasiones y ataduras a la vida y que, por tanto, ya no volverá a renacer y a su muerte desaparecerá y se extinguirá por completo en el *nirvāṇa*. Esta meta austera de la propia liberación basada en el propio esfuerzo empezó a parecer egoísta. El *arhant* sólo se ocupaba de sí mismo, resolvía su propio problema, pero se despreocupaba de los demás. El *bodhisattva*, por el contrario, prefiere no pasar todavía al *nirvāṇa* (aunque podría, pues ya ha alcanzado la sabiduría), prefiere sacrificarse en aras de los demás, elige seguir en este mundo y volver a renacer una y otra vez a fin de ayudar a las incontables criaturas afligidas a encontrar el camino de la salvación y la liberación.

Los mahāyānistas subrayaban que el viejo ideal budista del *arhant* era egoísta y sólo era alcanzable por

unos pocos tras enormes esfuerzos. Constituía una vía estrecha hacia la liberación, un vehículo pequeño —*hīnayāna*— de salvación, en el que cabían pocos. Por el contrario su propio ideal, el nuevo ideal, constituía una vía ancha, un gran vehículo —*Mahāyāna*— de salvación, con el cual muchísimos humanes podrían obtenerla, con la ayuda de los bondadosos y compasivos *bodhisattvas*.

«El *bodhisattva* en su sabiduría considera todos los seres como víctimas que avanzan hacia el matadero. Y una inmensa compasión lo sobrecoge. Sus ojos divinos ven... innumerables seres y se llena de angustia viéndolos, pues muchos arrastran el peso de sus acciones pasadas, que los llevarán a los castigos del purgatorio, otros tendrán renacimientos desdichados que los apartarán de Buddha y sus enseñanzas, otros serán asesinados, otros serán atrapados en la red de la falsa doctrina, otros son incapaces de encontrar la senda de la salvación, mientras que otros han logrado un buen renacimiento sólo para volver a perderlo. Así, el *bodhisattva* desparrama su amor y su compasión sobre todos esos seres y se preocupa por ellos, pensando: "Me convertiré en el salvador de todos los seres y los liberaré de sus sufrimientos".» [1]

El *bodhisattva* no sólo se preocupa por los humanes y por todos los seres vivos en general, sino que asume y comparte sus sufrimientos y es un héroe de la compasión. Escuchemos las palabras de un *bhodisattva*:

«Todas las criaturas padecen, todas sufren bajo el peso de su mal *karman* acumulado... de tal modo que no pueden ver a los Buddhas ni oír la ley del Dharma ni conocer la comunidad... Yo asumo en mi propio cuerpo toda esa masa de dolor y de mal *karman*. Yo acepto el peso de toda esa aflicción. Decido hacerlo así, aguantarlo todo. Y no volveré la espalda ni temblaré... No tengo miedo, no desespero. Debo soportar las cargas de todos los seres, pues he decidido salvarlos a todos. He de libe-

---

[1] *Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā*, 22.402 (Traducción inglesa en *Sources of Indian Tradition*, vol. I, p. 158).

rarlos a todos, he de liberar al mundo entero de la selva de los nacimientos, de la vejez, de la enfermedad, de los renacimientos, de las desgracias y los pecados, del círculo de los nacimientos y las muertes...

Trabajo para establecer el reino de la sabiduría perfecta para todos los seres. No me preocupa nada mi propia liberación. He de salvar a todos los seres del torrente del *saṃsāra* con la balsa de mi mente omnisciente. He de sacarlos del gran precipicio. He de liberarlos de toda desgracia, he de transportarlos sobre la corriente del *saṃsāra.*

Por mi propia voluntad he asumido la plenitud del dolor de todos los seres vivientes... Aguantaré todo el dolor y toda la pena del mundo en mi propio cuerpo, para el mayor bien de todos los seres vivientes...

Debo hacer que la raíz de la bondad fructifique de tal modo que todos los seres encuentren la máxima alegría, una alegría inaudita, la alegría de la omnisciencia. Debo ser el cochero de todos ellos, su conductor, su portador de la antorcha, su guía hacia la seguridad... No he de esperar la ayuda de los otros, ni debo olvidar mi decisión, ni dejar mi tarea sin hacer. No debo abdicar de mis esfuerzos para salvar a todos los seres ni dejar de usar mis méritos para la destrucción de todo dolor. Y no me daré por satisfecho con un éxito pequeño.» [2]

En este texto el *bodhisattva* alude a su propia omnisciencia. Según el budismo anterior, la sabiduría que alcanza el *arhant* o incluso el Buddha consiste en la captación intuitiva y definitiva de las cuatro nobles verdades, pero no en saberlo todo acerca de todos los temas. Según la concepción *Mahāyāna* los Buddhas, e incluso los *Bodhisattvas,* han tenido un pensamiento de iluminación (*bodhicitta*), mediante el que han adquirido la omnisciencia total acerca de todas las cosas.

Si el ideal más excelso es el del *bodhisattva,* ¿cómo es que el Buddha histórico, Siddharta Gautama, no per-

---

[2] *Śiksamuccaya,* 280 (Traducción inglesa en *Sources of Indian Tradition,* vol. I, p. 160).

maneció en tal estado, sino que prefirió entrar egoístamente en el *nirvāṇa*? La explicación hay que buscarla yendo más allá de las apariencias. Llevando a sus últimas consecuencias una línea de pensamiento iniciada siglos atrás por la *Mahāsaṃgha* y en especial por la *Lokottaravāda,* el *Mahāyāna* concluye que en realidad Gautama no era un hombre, sino la manifestación terrena de un gran ser espiritual ultraterreno. La especulación sobre la naturaleza del Buddha culmina en la doctrina de los tres cuerpos (*Trikāya*) de Buddha: (1) el cuerpo apariencial, que vivió en la Tierra durante un tiempo como Siddharta Gautama, y que era una mera emanación o manifestación del (2) cuerpo beatífico, que permanecía eternamente en los cielos y a su vez era una emanación del (3) cuerpo esencial (*Dharmakāya*), idéntico al *Nirvāṇa* y a la realidad total. El cuerpo esencial del Buddha recuerda al *Brahman* de las *Upaniṣad.*

Con el tiempo la teología se fue complicando. En los diversos cielos habría multitud de cuerpos beatíficos de Buddha (o Buddhas beatíficos) distintos. Uno de ellos, Amitābha, se ocuparía de nuestro mundo actual, y el Buddha terrestre (su cuerpo apariencial) habría sido una manifestación suya. Así el panteón del budismo *Mahāyāna* se fue complicando con una compleja serie de Buddhas y *bodhisattvas,* capaces de saciar las ansias místicas de los espíritus más religiosos y de inspirar a los artistas más imaginativos. De todos modos se mantenía también que la realidad entera —incluidos los Buddhas y los *bodhisattvas*— era mera apariencia e ilusión. En el fondo no había más que una única realidad, el *nirvāṇa* o, lo que es lo mismo, el Buddha esencial.

Cuando los budistas del Norte de la India oyeron por primera vez estas doctrinas del *Mahāyāna,* tan diferentes de la austera filosofía a la que estaban acostumbrados, no salían de su asombro. Los adeptos del *Mahāyāna* justifican la ausencia de tales doctrinas del Canon de las sectas anteriores con la historieta siguiente. El Buddha había expuesto sus doctrinas a dos niveles: a un nivel superficial para los discípulos poco avanzados (y eso era

el budismo tradicional) y a un nivel superior para los maestros avanzados. Pero durante varios siglos no hubo maestros avanzados, por lo que la doctrina fue conservada por los dragones. De pronto, en el siglo II, surgieron maestros avanzados de budismo, capaces de entender las verdades más profundas, y los dragones les transmitieron los antiguos textos búdicos, que ellos habían conservado celosamente.

Sea esto como fuere, el Canon *Mahāyāna* coincide en parte con el de la *Sthaviravāda* y de las otras sectas, pero contiene además los *Mahāyānasūtra* o *Vaipulyasūtra* (discursos extensos), escritos en sánskrito, y en los que aparece el mismísimo Buddha Gautama exponiendo y enseñando las doctrinas de los Buddhas celestes y de los *bodhisattvas* y las otras novedades de la escuela. Uno de los *sūtras* más hermosos de la colección es el *Saddharmapuṇḍarika* (El loto de la buena ley), que presenta las doctrinas del budismo *Mahāyāna* de un modo literario mediante fábulas poéticas, y que luego acabó siendo el escrito budista más popular en China y Japón. Otra colección importante es la *Prajñāpāramitāsūtra* (Discursos sobre la perfección de la sabiduría), que contiene largas explicaciones sobre las 19 perfecciones del *bodhisattva*, y en especial sobre la sabiduría (*prajña*).

6.5. *Nāgārjuna*

En relación con el budismo *Mahāyāna* surgieron varias escuelas filosóficas, la más antigua de las cuales fue la *Madhyamaka* o escuela intermedia. Su más importante representante fue el gran filósofo Nāgārjuna.

Nāgārjuna vivió en el siglo II. Nació en Maharashtra, que por aquel entonces era parte del imperio Sātavāhana. Fue monje en el famoso monasterio budista de Nālandā, en Magadha. Se cuenta que tuvo amistosos contactos con los dragones que guardaban los profundos textos budistas originarios. Los dragones le invitaron a su reino y le entregaron los textos. Al final de su vida volvió al

imperio Sātavāhana, esta vez a Andhra Pradesh. Parece que el emperador Sātavāhana Puḷumayi II fue su discípulo y que a él escribió su «carta a un amigo», en que expone la moral budista tradicional.

Nāgārjuna fue un escritor prolífico (a no ser que los dragones en efecto le escribiesen sus obras). Su más importante obra es la *Mūlamadhyamakakārikā,* que es el texto fundamental de la escuela *Madhyamaka.*

A diferencia de lo que pensaban los *Sarvāstivādin,* que sostenían que todos los elementos o factores de la realidad fenoménica (*dharmas*) tenían una existencia permanente, Nāgārjuna defendía la tesis de que el mundo fenoménico carece de realidad absoluta y sólo posee una realidad relativa a quien cree percibirlo. Un monje con vista defectuosa se imagina que ve moscas en su cuenco de limosnas, cuando no las hay. Esas moscas existen para él, relativamente a él, pero en realidad no existen. Las moscas no son reales, pero sí lo es la ilusión que el monje tiene de las moscas. Toda nuestra experiencia del mundo fenoménico es así. Nos parece que percibimos cosas donde sólo hay vacío.

El vacío —*śūnyatā*— es lo único que realmente existe. El mundo fenoménico y cambiante, catalogable en *dharmas* y portador de atributos, se compone de eventos fugaces e ilusiones y carece de existencia real, aunque pragmáticamente convenga tenerlo en cuenta. El vacío, por el contrario, que carece de atributos, es permanente, no cambia y tiene existencia real. El vacío es la realidad absoluta, coincide con el *Nirvāṇa* y con el cuerpo esencial de Buddha.

A Nāgārjuna le fastidiaban las escolásticas clasificaciones de los *dharmas* en los libros de *Abhidharma* de las diversas sectas. Pensaba que se trataba de imposiciones metafísicas artificiosas y especulativas, que forzaban la realidad empírica y nada tenían que ver con las enseñanzas de Buddha. Nāgārjuna no sostenía (o pretendía no sostener) tesis metafísicas propias, pero era un crítico temible e implacable de las tesis de los demás. Su método consistía en analizar cada una de las tesis

metafísicas que afirman o niegan algo, y llevarla hasta sus últimas consecuencias, mostrando que conduce a contradicciones.

Nada en el mundo fenoménico es real. Todas las teorías sobre el mundo son pensamientos irreales de pensadores irreales acerca de objetos irreales. Incluso sus propios argumentos (los de la escuela *Madhyamaka*) son irreales. De su crítica feroz, jugosa y llena de paradojas, de todas las doctrinas sólo se salva la afirmación de que el vacío es real, a pesar de lo irreal de los argumentos que lo prueban. En efecto, la realidad del vacío puede constatarse empíricamente en la meditación, cosa que no ocurre con el mundo fenoménico y sus presuntos *dharmas*. Además, la negación de cualquier tesis, de cualquier atributo, nos conduce a la afirmación del vacío, del sin-atributos. .

El vacío es la realidad última que todo lo abarca. Todas las cosas participan del vacío, todas las cosas (incluso el *saṃsāra*) participan del *Nirvāṇa,* todas las cosas son Buddha. Sólo falta que se den cuenta de ello. Y en ese darse cuenta de que ningún atributo es aplicable, de que toda división es odiosa, de que todo es lo mismo, el vacío-*nirvāṇa*-Buddha, estriba la iluminación budista. Esta doctrina no deja de tener cierta similaridad con la del *dào,* lo cual quizá explique su posterior influencia en China.

7. La cristalización del hinduismo

7.1. *El Mahābhārata y la Gīta*

Entre los siglos -III y III aproximadamente, la tradición brahmánica ortodoxa se recuperó y floreció de nuevo. Su más espectacular manifestación la constituyen las dos grandes epopeyas, el *Mahābhārata* y el *Rāmāyaṇa,* compuesta durante ese largo período por muchas generaciones distintas de poetas. En estas epopeyas se manifiesta la unidad cultural alcanzada en la India, pues son la síntesis de muchas tradiciones locales distintas.

El *Mahābhārata* es el más largo poema del mundo. Consta de más de 90.000 pareados, divididos en 18 libros. Su extensión es siete veces mayor que la de la Ilíada y la Odisea juntas.

El tema básico del *Mahābhārata* lo constituye el conflicto violento entre los Kauravas y los Pāṇḍavas, dos ramas de la misma familia que luchan por la sucesión al trono de los Kurus, conflicto que culmina en la gran batalla de Kurukṣetra, en que vencen finalmente los Pāṇḍavas. Estos aparecen presentados con más simpa-

tía que sus contrincantes, pero en ambos campos se describen rasgos de nobleza y debilidad. La epopeya guarda el recuerdo de las guerras entre las diversas tribus arias que iban ocupando el valle del Ganga hacia el siglo -VIII, aunque deformado por múltiples leyendas, de modo similar a como la Ilíada guardaba el recuerdo de las expediciones militares de los griegos mikenios contra los puertos del Asia Menor, realizadas varios siglos antes de la composición del poema.

El *Mahābhārata* contiene numerosas interpolaciones, como el *Śanti Parvan,* larga disertación sobre la conducción del Estado y la ética, que abarca los libros XII y XIII e inucluye el capítulo sobre *Mokṣadharma,* que contiene muchas de las ideas que luego caracterizarán a la filosofía *Sāṃkhya,* como la existencia real de la materia, por un lado, y de almas individuales, por otro. En general varios pasajes de la epopeya recogen diferentes versiones de los 25 principios (*tattva*) *Sāṃkhya,* que tratan de acomodar a la posición devota visṇuísta característica del poema.

La más importante interpolación es la gran y deliciosa «canción del señor» o *Bhagavadgīta.* En el campo de batalla de Kurukṣetra, justo antes de la gran batalla, *Arjuna* —el héroe Pāṇḍava—, ante la vista de tantos amigos y parientes como van a morir, siente repugnancia ante la idea de lanzarse al combate. Pero su auriga *Kṛṣṇa,* encarnación del absoluto o la divinidad, le conmina a cumplir con su deber de guerrero, a luchar como es su obligación, con independencia de los resultados y las emociones. Defendiendo una posición parecida a la sostenida por Kant 2.000 años más tarde, *Kṛṣṇa* recomienda a *Arjuna* la acción por la acción misma, por el deber, no por los resultados. Cada uno se encuentra en una determinada casta, profesión, edad, sexo, circunstancia, etc. En esa situación cada uno tiene su *dharma,* aquello que es propio y natural de él, y eso es su obligación, su deber. El del guerrero es luchar como el del campesino es trabajar la tierra, etc.

Las *Upaniṣad* habían presentado la vía o yoga del co-

nocimiento como camino hacia la autoliberación. Pero esa vía resultaba demasiado seca y difícil para la mayoría de la gente. Frente a ella había surgido la vía o yoga de la *bhakti* o devoción, más asequible al pueblo, más dispuesto a entregarse amorosamente a un dios para ser salvado por su divina gracia que a embarcarse en complejos caminos de meditación. La *Bhagavadgīta* recoge estas dos vías y añade una tercera: la vía o yoga de la acción. Actuando por sentido del deber, sin apego por los frutos o resultados de la acción, no se acumula *karman,* sino que se acerca uno a la liberación. Lo importante es actuar conforme al propio *dharma,* a lo que uno tiene que hacer.

Kṛṣṇa aparece aquí como una encarnación de la divinidad, de *Viṣṇu,* del absoluto. A veces habla del *Brahman* en el mismo sentido que las *Upaniṣad,* pero otras es simplemente un hombre, el auriga de *Arjuna,* al que da buenos consejos personales. En el *Rāmāyana* aparece *Rāma,* otra encarnación divina. La doctrina de los *avatāra* o encarnaciones de la divinidad aparece por primera vez en la epopeya y jugará luego un papel fundamental en el hinduísmo posterior.

La *Bhagavadgīta* es una síntesis de filosofía upaniṣádica, devoción piadosa y poesía. Introdujo como novedad el yoga de la acción, que ofrecía a los hombres de acción una vía hacia la liberación más satisfactoria que el ascetismo y el renunciamiento. Por lo demás contribuyó a afianzar las estructuras sociales y religiosas del brahmanismo, recordando a cada uno su deber. Ha sido el libro más popular de la India. Todavía en nuestro siglo era el libro de cabecera de Gandhi, el líder de la independencia.

7.2. *Las seis filosofías*

La época de la epopeya india es también la época de los *sūtra* o aforismos filosóficos. Estos *sūtra* eran sentencias cortas y fáciles de recordar, que resumían las te-

sis principales de una cierta filosofía o manera de pensar. Servían de hilos —es lo que significa *sūtra*— mnemotécnicos para guiar la enseñanza oral que el maestro o *guru* transmitía al discípulo.

La raíz *drś* significa «ver». De ahí se deriva *darśana,* punto de vista, filosofía o tradición doctrinal. Los diversos *darśana* o puntos de vista o sistemas doctrinales se dividían en ortodoxos (*āstika*) o heterodoxos (*nāstika*), según que aceptasen o no la autoridad de los sagrados *Veda*. Entre los heterodoxos se contaban, por ejemplo, los *cārvāka* (materialistas), el budismo y el jainismo. Pero ya hemos dicho que en esta época el brahmanismo ortodoxo experimentaba un notable renacimiento. Las especulaciones ligadas a él se desarrollaban con gran vigor y libertad. Es cierto que todos los pensadores *āstika* (ortodoxos) citan los *Veda,* pero de hecho cada uno trata de llevar a su molino el agua de la autoridad y el prestigio de los *Veda,* citándolos para defender las más diversas y aun contradictorias doctrinas, desde la insalvable multiplicidad de los diversos átomos y almas (como los *Vaiśeṣika*) hasta la unicidad de todo lo existente (como el *Advaita Vedānta*).

En esta época se establece una clasificación tajante de todas las tesis o posturas filosóficas ortodoxas en seis *darśana* o sistemas filosóficos, clasificación que ya nunca más será contradicha ni ampliada en los dos mil años siguientes. Ninguna nueva escuela aparecería en lo sucesivo, ninguna nueva *darśana.* A partir de entonces todo pensador indio se instalará en una de esas seis *darśana.* De todos modos esta instalación en una tradición doctrinal, ese conformismo, no impidió el desarrollo de ideas originales e innovadoras. Lo que sí impidió es que se presentasen como tales. Nadie podía pretender ver la verdad por primera vez, todos pretendían más bien limitarse a enunciar, explicar y defender tesis ya previamente sostenidas por incontables maestros anteriores. Cada una de las seis *darśana* había cristalizado en forma de unos *sūtra* o aforismos primitivos, que a su

vez no tenían más pretensión que la de recoger un saber inmemorial.

Más tarde, si uno había de ser considerado un gran maestro (*ācārya*), lo propio era escribir un comentario (*bhāṣya*) de los *sūtra* originales de la escuela o *darśana* a la que uno pertenecía. Pero eso ya era un atrevimiento. Lo normal era escribir un comentario de otro comentario previo (un *ṭika*), o un comentario de un comentario de otro comentario, etc. Así las novedades se introducían como sin quererlo y en cualquier caso sin anunciarlo, situándolas más bien en un contexto repetitivo y tradicional.

Las seis *darśana* o tradiciones filosóficas o puntos de vista suelen agruparse en grupos de dos, que solían ser consideradas como interrelacionadas y complementarias: por un lado, *Nyāya* y *Vaiśeṣika;* por otro, *Sāṃkhya* y *Yoga;* por último, *Mīmāṃsā* y *Vedānta.*

Nyāya y *Vaiśesika* representan la filosofía india más analítica y, por así decir, occidental. Las dos escuelas se complementan. *Nyāya* se especializa en lógica y epistemología, *Vaiśeṣika* en física y psicología.

La filosofía *Nyāya* aparece en los *Nyāyasūtra,* atribuidos a *Gautama* (siglo -II). Hacia el año 1200 fue renovada por *Gaṅgeśa.* La epistemología *Nyāya* se basa en la distinción de cuatro fuentes de conocimiento: la percepción, la inferencia, la analogía y el testimonio fiable. El proceso de razonamiento fue estudiado con detalle y condujo al desarrollo de la lógica *Nyāya.*

La filosofía *Vaiśeṣika* aparece en los *Vaiśeṣikasūtra* de *Kaṇāda.* Su cosmología se basa en el reconocimiento de que la naturaleza consta de átomos eternos e indestructibles, correspondientes a los elementos (tierra, agua, aire, fuego y éter). Además admitía cuatro sustancias inmateriales: tiempo, espacio, alma y mente. En la Edad Media los cosmólogos *Vaiśeṣika* adoptaron la lógica y epistemología *Nyāya* y los lógicos *Nyāya* la cosmología atomista y dualista *Vaiśeṣika,* con lo que ambas escuelas acabaron fundiéndose.

La filosofía *Sāṃkhya* tiene fama de muy antigua y su

fundación se atribuye al sabio *Kapila.* Pero aunque aparece ya expuesta y citada en el *Mahābhārata,* sus *sūtra* más antiguos conservados son los del *Sāṃkhyakārika* de *Iśvarakṛṣṇa* (s. IV). Se trata de una doctrina atea y dualista, que reconoce básicamente dos sustancias independientes y eternas en el universo: la *prakṛti,* naturaleza o materia, y el *purusa,* espíritu o alma. La evolución de la naturaleza se explica por la variante distribución de sus tres cualidades (*guṇa*) intrínsecas: armonía, pasión e inercia. La liberación se alcanza con el conocimiento de la distinción entre *puruṣa* y *prakṛti,* con lo que el alma se desliga de la naturaleza, se convierte en mera espectadora y no vuelve a renacer.

La filosofía *Yoga,* que tiene su texto clásico en los *Yogasūtra* de Patañjali (s. II), coincide en todo con la *Sāṃkhya,* con la sola diferencia de que introduce un dios personal, que guía la evolución de la naturaleza. Además, y desde un punto de vista práctico, la escuela *Yoga* piensa que el mero conocimiento no basta para la liberación, sino que es necesario también practicar la disciplina del cuerpo y de la mente mediante adecuados ejercicios.

La filosofía *Mīmāṃsā* aparece expuesta por primera vez en los *Mīmāṃsāsūtra* de *Jaimini* (s. -III). Se trata de una obra escolástica y teológica, dedicada exclusivamente a la correcta interpretación de los *Veda.* Su principal preocupación consiste en saber lo que hay que hacer, en el *Dharma.* Este saber sólo puede obtenerse estudiando los mandatos y consejos de los *Veda.* En la Edad Media la escuela *Mīmāṃsā* acabó fundiéndose con la *Vedānta* y desapareciendo.

El nombre completo de la *darśana* últimamente citada es *Pūrva Mīmāṃsā,* exégesis primera. El *Vedānta* se llama también *Uttarā Mīmāṃsā,* exégesis posterior. En efecto, el *Vedānta* es una escuela filosófica completamente ortodoxa, que acepta el carácter sagrado e indubitable de las escrituras sagradas o *śruti* (revelación). Pero en vez de limitarse a una interpretación literal o superficial, a una exégesis primera o primaria, el *Vedān-*

ta se propone hacer una interpretación mucho más libre y profunda, una exégesis posterior y definitiva. *Vedānta* significa «fin de los Veda». Esto implica dos cosas: por un lado, se fija especialmente en el final de los *Veda,* es decir, en las *Upaniṣad*; por otro lado, su interpretación es la más profunda, la definitiva y constituye así la conclusión o coronación de los *Veda.*

La doctrina del *Vedānta* aparece expuesta por primera vez en los *Brahmasūtra* de *Bādarāyaṇa.* Estos *Brahmasūtra,* junto con las *Upaniṣad* y la *Bhagavadgīta,* constituyeron el constante objeto de comentario de la tradición vedantina.

El *Vedānta* es la más importante de las seis *darśana,* la más influyente y la que más viva sigue hoy en día en la India. Dentro del *Vedānta* hay muchas corrientes y subescuelas. La tendencia principal y más antigua es la *advaita* (no-dualista) o monista, que sostiene la identidad del alma individual con el *Brahman* o absoluto. La tendencia *dvaita* (dualista) niega tal identidad.

Bādarāyaṇa, el autor de los *Brahmasūtra,* vivió probablemente en el siglo III. El primer filósofo importante del *Vedānta* no dualista fue Gauḍapāda, que vivió en el siglo VII. El más grande filósofo de esta escuela fue Śaṅkara, que vivió a finales del siglo VIII. Así pues, el florecimiento intelectual del *Vedānta* se situa en una época posterior a la aquí considerada. Sin embargo, las ideas básicas del *Vedānta* (que el mundo fenoménico es ilusorio, que sólo existe de verdad lo absoluto o *Brahman* y que el camino de la liberación del alma pasa por el vencimiento de la ignorancia y la identificación con el *Brahman*) estaban ya en germen en las *Upaniṣad* más antiguas y la escuela Vedānta no hará más que desarrollarlas y sistematizarlas con una incomparable sutileza y completud.

8. La ciencia india antigua

8.1. *La lingüística en la India*

Los sacerdotes indoarios habían compuesto los sagrados himnos del *Ṛgveda* hacia los años -1300 a -1000 en una forma arcaica de la lengua indoaria o sánskrita, llamada el védico. Era la lengua hablada por las tribus indoarias que ocupaban el Panjab en aquella época. En los siglos siguientes, los indoarios prosiguieron su avance hacia el oriente y el sur, ocupando toda la cuenca del Ganga y parte de la península del Decán. La lengua fue evolucionando, dando lugar a diversos dialectos, distintos según la región y la clase social de los hablantes.

Entre las clases populares la lengua indoaria evolucionó rápidamente, apartándose mucho del védico y disgregándose en múltiples dialectos casi ininteligibles entre sí. Pero los brahmanes y las clases elevadas de la región central del Ganga —la Madhyadeśa— hacían un esfuerzo consciente por frenar esa evolución, manteniéndose tan cerca como podían del védico, a lo que ayudaba el constante estudio y recitación de los sagrados himnos

del *Veda*. De todos modos, también su lengua fue cambiando, aunque menos que la del pueblo. Por ejemplo, la flexión verbal fue simplificada, perdiéndose las formas del modo subjuntivo. Muchas viejas palabras arias cayeron en desuso y otras nuevas fueron incorporadas, bien por los mecanismos internos de formación de palabras, bien por adopción de palabras de las lenguas dravídicas de los indígenas de la India. Esta lengua hablada por los brahmanes y gentes cultivadas de la Madhyadeśa en los siglos -V, -IV y -III es el sánskrito. Pāṇini la fijó en el siglo -IV y desde entonces dejó de evolucionar. Los otros dialectos indoarios siguieron evolucionando hasta dar lugar finalmente a las modernas lenguas indoeuropeas de la India: hindi, bengali, marathi, gujarati, etc. Pero el sánskrito dejó de evolucionar y fue perdiendo su carácter de lengua viva, para convertirse en una lengua que había que aprender en los libros de gramática. En contraposición a los prákritos o lenguas naturales, el sánskrito era la lengua perfecta, la lengua sometida a reglas precisas aprendidas explícitamente. A pesar de su carácter aprendido y artificial, el sánskrito fue durante los dos mil años siguientes la lengua de la tradición brahmánica, la lengua franca de los indios hablantes de prákritos distintos, la lengua de la administración, la religión, la gran literatura, la filosofía, la ciencia, etcétera.

Los indios antiguos fueron los inventores de la lingüística, de la fonética y de la gramática. El interés gramatical y fonético surgió de la preocupación por conservar intactos los textos sagrados del *Veda*. Según la concepción del sacrificio de los sacerdotes o brahmanes, la eficacia de éste y de todos los rituales que lo acompañaban dependía absolutamente de la recitación completa y exacta de los textos, fórmulas, plegarias y cánticos correspondientes. Un cambio de palabras, un error en la frase, una sílaba mal pronunciada bastaban para echar a perder el sacrificio, que perdía toda su eficacia.

Tan importante era la pronunciación exacta de los textos védicos que las diversas escuelas védicas compusieron sus respectivos *Prātiśākhya*, tratados de fonética dedica-

dos al estudio de la correcta pronunciación del Veda. Otras obras de fonética eran los *śiksa,* que estudiaban los sonidos y fonemas desde un punto de vista más general.

La educación de los aprendices de brahmanes consistía básicamente en retener de memoria los textos sagrados, y a esta tarea se dedicaban varias horas diarias durante bastantes años. Uno de los métodos empleados era el *Padapāṭha,* consistente en repetir separada y aisladamente cada palabra del texto. Esto requería segmentar la oración en palabras, lo cual a su vez implicaba un cierto análisis gramatical y fonético. En efecto, debido al fenómeno del *sandhi* (transformación fonética de los extremos de la palabra, condicionada por la presencia de los sonidos que la preceden o siguen), las palabras aisladas se pronunciaban de modo algo distinto que en contexto. Precisamente otro procedimiento, el *Kramapāṭha,* consistía en la repetición de las palabras en pares enlazados: primera-segunda, segunda-tercera, tercera-cuarta, etcétera, con lo que se restablecía el *sandhi* perdido en la repetición aislada.

Los himnos védicos estaban escritos en una lengua no del todo comprensible en la época que nos ocupa. Muchas palabras habían caído en desuso y nadie sabía ya qué significaban. Por eso se compusieron listas de palabras difíciles, de sinónimos, de nombres de divinidades, etc. Con esto nacía la lexicografía. En el comentario de *Yāska* (siglo -v) a una de estas listas léxicas encontramos la primera discusión sistemática de cuestiones de gramática, incluyendo la división de las partes de la oración en nombre *—nāman—*, pronombre *—sarvanāman—*, verbo *—ākhyāta—*, preposición *—upasarga—* y partícula *—nipāta—*, así como la teoría de la formación de nombres mediante la aposición de prefijos y sufijos a las raíces verbales.

El aprendiz de brahmán, el *brahmacārin,* pasaba años con su *guru* o maestro, aprendiendo básicamente el *Veda,* pero también una serie de *vedāṅgas* o ciencias auxiliares del *Veda:* la liturgia, la fonética, la prosodia, la etimolo-

gía, la gramática y el calendario. Como se ve, la mayoría de esas *vedāṅgas* son de carácter lingüístico. Hacia el siglo -IV debían existir ya una cantidad considerable de estudios fonéticos, gramaticales y léxicos, pero casi todos desaparecieron a continuación, al quedar superados por los magistrales tratados de Pāṇini.

8.2. *Pāṇini*

Pāṇini, el más grande lingüista, fonólogo y gramático del mundo hasta el siglo XIX, vivió en el siglo -IV. Nació en Salatura (en el noroeste de la India) y estuvo relacionado con la ciudad comercial de Takṣaśilā y con la corte de los reyes *Nanda* de Magadha. Su fama e importancia se basa en su *Aṣṭādhyāyī*, una obra genial que describe completamente la estructura del sánskrito en forma de 4.000 breves aforismos. Cada uno de esos aforismos describe un hecho de la lengua de un modo preciso y comprimido, usando una especie de notación algebraica con signos y letras especiales para los casos, modos, tiempos, personas, etc. La brevedad de esos aforismos o *sūtras* se debe a que estaban destinados a ser aprendidos de memoria. En su conjunto constituyen una gramática descriptiva del sánskrito de su época (y una gramática normativa del subsiguiente) de rara perfección. Como dice uno de los grandes lingüistas de nuestro siglo, L. Bloomfield: «La gramática comparativa indoeuropea cuenta con sólo una descripción completa de una lengua, la gramática de Pāṇini. Para todas las demás lenguas indoeuropeas sólo se disponía de las gramáticas tradicionales del griego y del latín, deplorablemente incompletas y asistemáticas... Para ninguna lengua del pasado disponemos de una descripción comparable a la descripción dada por Pāṇini de su lengua materna y tampoco es probable que ninguna de las lenguas hoy habladas llegue a ser tan perfectamente descrita» [27]. El *Aṣṭādhyāyī*

---

[1] L. Bloomfield: *Language*, New York 1933, p. 270.

de Pāṇini se completaba con dos léxicos o listas de palabras y de raíces verbales.

El *Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini es una obra de gran rigor científico (no igualada hasta nuestro siglo en muchos aspectos), pero difícil de entender, dado lo comprimido y algebraico del estilo de sus *sūtras*. De ahí la necesidad de comentarios y explicaciones posteriores. De hecho todas las gramáticas indias del sánskrito —y la tradición nos ha legado más de mil— son comentarios de la obra de Pāṇini, o comentarios de los comentarios, etcétera.

Los aforismos de Pāṇini fueron comentados y suplementados por *Kātyāyana* poco después de la composición de la obra del maestro. Estos comentarios eran a su vez breves. El primer comentario extenso e importante es el *Mahābhāṣya* de Patañjali, el gran gramático del siglo -II.

La gran perfección alcanzada por los gramáticos y fonólogos indios antiguos en la explicitación y clasificación de los fonemas del sánskrito se refleja también en el sistema de escritura desarrollado en este tiempo. El alfabeto *brāhmī* (o su actual sucesor, el *devanāgarī*) presupone un análisis fonético de la lengua y establece una correspondencia biunívoca casi perfecta entre los fonemas y sus representaciones gráficas. La escritura es casi perfectamente fonémica, reflejando incluso las modificaciones automáticas del *sandhi* en los límites entre palabras.

8.3. *La matemática de los Śulvasūtras*

Ya hemos visto que el aprendiz de brahmán debía aprender, además del *Veda* propiamente dicho, una serie de *vedāṅgas* o saberes auxiliares del *Veda*. Uno de esos *vedāṅgas* era el *Kalpa*, es decir, el ceremonial o liturgia del sacrificio, expuesto en obras llamadas *Kalpasūtras*.

Uno de los aspectos más importantes del *Kalpa* o ceremonial consistía en la correcta erección del altar para el sacrificio. Los indoarios carecían de templos o edificios religiosos. Cualquier terreno al aire libre podía servir

para efectuar sobre él las ceremonias religiosas del sacrificio, con tal que se respetasen ciertas normas y reglas. El altar era una porción levantada de suelo, de forma y medidas apropiadas. El sacerdote debía medir a pasos las dimensiones del altar y comprobar que eran correctas. Un altar de proporciones incorrectas invalidaría completamente la eficacia del sacrificio.

Cuando se quería estar seguro de que las medidas y proporciones del altar eran correctas, se procedía a medirlas mediante cuerdas estiradas (como en Egipto). Además, a veces el ceremonial exigía erigir un nuevo altar de mayor superficie, pero conservando la forma del altar anterior, o, al revés, pasar de un altar rectangular a otro cuadrado, por ejemplo, pero conservando la misma superficie. Todas estas mediciones y transformaciones requerían un saber especial de tipo geométrico, que se memorizaba mediante fórmulas versificadas que incorporaban las reglas para la medición mediante cuerdas. Los aforismos (*sūtra*) dedicados a la medición mediante cuerdas (*śulva*) constituyen los *Śulvasūtras*, y forman parte de los *Kalpasūtras*. Los *Śulvasūtras* mejor conservados son los atribuidos a Āpastamba.

En los *Śulvasutras* de Āpastamba se utiliza frecuentemente el llamado teorema de Pythagoras, es decir, el hecho de que el cuadrado de la diagonal de un triángulo rectángulo es igual a la suma de los cuadrados de sus catetos. También aparecen diversos triplos de números (llamados triplos pitagóricos) que, considerados como longitudes de lados, sirven para formar triángulos rectángulos, tales como (3,4,5), o bien (5,12,13), o bien (8,15, 17), etcétera.

Un problema de los *Śulvasūtras* tiene la siguiente formulación: Dado un altar falconiforme con un área de 7 1/2 *puruṣas,* constrúyase un altar de idéntica forma que tenga un área de 8 1/2 *puruṣas*. En el curso de la construcción se indica cómo convertir un rectángulo en un cuadrado de la misma área por un procedimiento de álgebra geométrica que recuerda a los *Elementos* de Euklides.

Tanto los triplos pitagóricos como el teorema de Pythagoras ya eran conocidos desde mucho antes en Babilonia, y no sabemos si los indios volvieron a descubrirlos por su cuenta o si los aprendieron de Mesopotamia. Tampoco sabemos si hubo alguna relación entre su técnica de medición mediante cuerdas y la de los egipcios, o si el problema délico de la duplicación del cubo (originariamente se trataba de aumentar el volumen de un altar conservando su forma cúbica), tan típico de Grecia, tiene algo que ver con los problemas similares de los *Śulvasūtras*. Conocer la fecha de composición de los *Śulvasūtras* de Āpastamba nos ayudaría a responder a estas preguntas. Pero no sabemos cuándo fueron compuestos. Las estimaciones van desde el siglo -VIII hasta el II. Esta ausencia de una cronología fiable es un problema constante de la historia del pensamiento indio. Y es que los antiguos indios, tan bien dotados para la especulación, la lingüística e incluso la matemática, fueron siempre alérgicos a la datación y a la historia. A diferencia de los chinos y de los griegos, los indios no nos han dejado crónicas, ni anales, ni historias. Esa completa ausencia de historiografía es uno de los rasgos más característicos de la antigua India.

9. La China clásica temprana

9.1. *Una época agitada*

La época que va desde principios del siglo -VI hasta finales del -III fue en China una época agitada, en que ya no había unidad política ni imperio. Es cierto que los herederos de la dinastía Zhou seguían sucediéndose unos a otros y gobernando su residual dominio particular, hasta que el último de ellos, Nanwang, murió en -256. Pero los reyes Zhou ya no pintaban nada, se habían convertido en meras figuras decorativas, prácticamente ignoradas por todos.

Ya el asesinato del rey You en -771 y el subsiguiente traslado de la capital Zhou desde su sede ancestral a orillas del Wei a Luoyang, más hacia el este, había marcado un punto de inflexión en el destino de los Zhou, cuya influencia y fuerza real no haría más que decaer a partir de entonces. Pero los grandes príncipes territoriales eran todavía respetuosos de la institución monárquica y de su legitimidad. A pesar de haber matado a You, no arrebataron para sí el poder, sino que sentaron

sobre el trono Zhou al heredero legítimo, el hijo mayor de You. Y todos seguían reconociendo la autoridad religiosa y política del monarca Zhou, el único que podía titularse *hijo del cielo,* la clave de bóveda de todo el sistema feudal chino. Pero los diversos estados, sobre todo los periféricos, iban haciéndose más y más fuertes y extensos, anexionándose nuevas tierras bárbaras. Entre el -685 y el -591 los estados chinos seguían actuando conjuntamente en la lucha contra los bárbaros del exterior y los rebeldes del interior, aunque ya no dirigidos por el debilitado monarca Zhou, sino por el príncipe más poderoso de cada momento, el príncipe hegemónico.

En -591 murió el príncipe Zhuang, señor de Chu, el último de los príncipes hegemónicos. A partir de ese momento ya no había monarquía actuante, ya ni siquiera había hegemonía, sino una situación de estados independientes en guerra de todos contra todos. Todavía durante un siglo la alianza entre los estados de Jin y Wu, actuando como tenaza por el noroeste y el sudeste, imponían un remedo de hegemonía conjunta, mantenida mediante guerras constantes. Pero en -473 el estado de Wu sucumbió ante el ataque de su nuevo y semibárbaro vecino del sur, Yue. Y en -453 el estado de Jin, el último estado feudal, se desintegró, dividiéndose en otros tres —Zhao, Wei y Han—, correspondientes a otras tantas poderosas familias.

La historiografía china conoce el período que va desde -453 a -222 como el *período de los estado en guerra* (*Zhànguó*). Los tres estados surgidos de la desmembración de Jin (a saber, Han, Wei y Zhao), el viejo y rico principado de Qi, y los estados de Yan, Qin y Chu constituían las siete potencias —*qīxióng*— que, después de haber absorvido todas las unidades políticas menores, se harían una guerra implacable y sin cuartel, de la que finalmente uno de ellos, Qin, saldría victorioso y unificaría China bajo su férula en el siglo -III.

Ya en el siglo -IV el estado de Qin había puesto en práctica las reformas propugnadas por los legistas, bajo la influencia de Shang Yang. El feudalismo había sido

derribado, las grandes familias arrinconadas y toda la sociedad transformada en aras del mayor poder económico y militar del Estado, administrado por funcionarios profesionales. Los ejércitos de Qin serían pronto los más poderosos, su estrategia la más eficaz. En -249, Qin se anexionó el dominio particular de los Zhou y puso así fin a su venerable dinastía. Dos años después, en -247, subía al poder de Qin el príncipe Zheng, llamado a unificar China. En diez años de guerra tremenda e ininterrumpida, Zheng conquistó Han (-230), Zhao (-228), Wei (-225), Chu (-223), Yan (-222) y Qi (-221). Habiendo acabado la conquista de toda China y considerando que su virtud y fuerza no eran inferiores a las de los legendarios soberanos augustos, Zheng tomó el título de soberano augusto —*huangdi*— (título que a partir de entonces tomarán todos los emperadores chinos) y, más concretamente, de *Qin Shihunagdi,* el primer emperador de los Qin.

9.2. *Transformación del poder político y militar*

En el sistema feudal de la época Zhou los cargos más importantes de la corte del príncipe estaban ocupados hereditariamente por miembros de las grandes familias nobles del principado. Estos mismos nobles recibían en feudo hereditario un territorio de cuyas rentas vivían y en el que representaban la autoridad suprema. Durante los siglos -VI y V este sistema entró en crisis.

Junto a los barones y grandes oficiales nobles de las cortes había una cierta cantidad de funcionarios subordinados (escribas, adivinos, maestros de ceremonias, cocheros, expertos...), hidalgos de la pequeña nobleza que ocupaban sus cargos revocables sólo por el favor del soberano. Y así como los barones cortesanos de la gran nobleza constituían una rémora para la libertad de acción del príncipe, que no podía echarlos, los pequeños funcionarios eran su más sólido apoyo. Además, las divisiones intestinas entre las grandes familias

nobles podían llevar al mismo Estado a la ruina o la disgregación, como ocurrió en -453 con la división y reparto del principado de Jin entre las familias de los Zhao, Wei y Han. Los funcionarios de la pequeña nobleza, por el contrario, estaban completamente entregados al servicio del estado y de su soberano, de cuyo favor dependían. Durante esta época las grandes familias nobles iban perdiendo cada vez más su importancia y acabaron siendo eliminadas a favor de los funcionarios hidalgos.

Los poderes territoriales también se transformaban. En los viejos estados centrales toda la tierra (excepto el dominio particular del soberano) estaba enfeudada hereditariamente a las grandes familias. Pero los nuevos y dinámicos estados periféricos —como Qin o Chu— se expansionaban mediante la frecuente conquista o colonización de nuevos territorios adyacentes, ampliando así constantemente el área cultural china. Estos nuevos territorios recién conquistados —llamados *xian*— no se entregaban en feudo a las viejas familias feudales, sino que permanecían bajo la dependencia directa del príncipe y eran administrados por sus representantes funcionarios. Poco a poco este sistema de *xian* (especie de departamentos o provincias dependientes del poder central) fue ampliándose. En el siglo -IV por primera vez el estado de Qin abolió por completo los viejos feudos y generalizó a la totalidad de su territorio el sistema de los *xian*.

La concepción y la práctica de la guerra también se transformó en esta época. En la época Zhou la guerra era en parte una actividad noble, característica de la alta nobleza, a la que ofrecía una ocasión de manifestar sus virtudes de valentía y caballerosidad. Los nobles eran los únicos que poseían carros de combate tirados por caballos, sobre los que acudían de un lugar a otro a luchar con sus armas de bronce en singular combate. La infantería, formada por los campesinos, tenía una función subordinada, como de servidores de los nobles guerreros. Los códigos tradicionales del honor y de los ritos

limitaban los estragos de la guerra y la sometían a normas y reglas. Pero en la época posterior —que por algo recibe el nombre de *período de los estados en guerra*— las guerras se hicieron más largas, duras y cruentas. Cada vez se destinaban más recursos y más hombres a ellas, y su carácter varió completamente.

Los nuevos adelantos de la técnica militar, sobre todo la invención de la ballesta y la introducción de la caballería (técnica aprendida de los nómadas de las estepas del norte), hacían obsoletos a los carros de combate y a sus nobles guerreros. Ahora era la infantería, bien armada y entrenada, la que constituía la fuerza principal. La batalla decisiva en la guerra de la unificación de China, la conquista del gran estado meridional de Chu, la daría un enorme ejército de 600.000 hombres de infantería, puesto en pie de guerra por Qin. La importancia creciente de la infantería elevó el *status* de los campesinos que la componían. Ya no eran meros servidores de los guerreros nobles, ahora eran los soldados decisivos. Esto a su vez hizo cambiar su *status* económico-social, pasando de ser siervos a ser cultivadores independientes, dueños de las tierras que cultivaban. La tierra ya no estaba enfeudada a un clan. Era una propiedad privada, que se podía comprar y vender.

9.3. *Desarrollo técnico y económico*

La época de los estados en guerra fue una época de gran progreso técnico y económico.

La agricultura se extendió de un modo continuo por las tierras más fértiles, por la llanura central, el valle del Wei, ciertas zonas de Sichuan, etc. Los campos cultivados ya no eran meros enclaves dentro del bosque o del monte bajo, sino que el paisaje entero aparecía cultivado. Nuevas tierras montaraces eran roturadas, otras pantanosas eran desecadas, y las secas recibían las aguas necesarias para su irrigación mediante la construcción de canales. Aparecían los ingenieros hidráulicos, responsables

de estas obras. Y la agricultura se tecnificaba, las semillas se seleccionaban, se empleaban abonos, se distinguían los diversos tipos de suelos y se elegían los cultivos más adecuados para cada uno. Precisamente las tierras nuevas recién puestas en cultivo constituían lo esencial de los nuevos *xian* o distritos administartivos directamente dependientes del poder central del Estado.

Uno de los factores que más contribuyó al progreso de la agricultura fue la introducción de arados, azadas y otros implementos agrícolas de hierro. Hasta este momento esos implementos eran de madera o piedra, como en el Neolítico. El bronce era demasiado caro y exquisito, y se reservaba para las armas y vasos rituales de la aristocracia. Pero el hierro era abundante y permitía la fabricación en serie de implementos agrícolas de hierro fundido.

En Europa, los herreros no disponían de otro procedimiento para obtener objetos de hierro que el forjado. Sólo en el siglo XIV empezaron a fundir el hierro. Los chinos, por el contrario, fundieron el hierro desde el principio, modelándolo después en moldes adecuados ya desde el siglo -VI o -V. La forja apareció más tarde. Todo ello parece indicar un origen independiente de la herrería en China. En el siglo -II incluso producirían los chinos los primeros aceros, que en Europa no se fabricarían hasta la época moderna.

Otro importante progreso técnico fue la sustitución del yugo de cuello por el petral de antepecho en los arreos de los caballos que jalaban los carros, con lo que los caballos ya no se ahogaban. Además el nuevo petral permitía que la fuerza motriz de estos animales pudiera aplicarse por primera vez a tirar del arado. Esta invención sería completada entre los siglos V y IX, también en China, por la introducción del petral de collera, que multiplicaría por cinco la fuerza motriz de los caballos.

El progreso técnico y agrícola tuvo como consecuencia una continua expansión demográfica. A pesar de las continuas guerras, la población experimentó un notable aumento. A principios del siglo -IV ya había unos 30 mi-

llones de chinos, que a comienzos de nuestra era se habían convertido en 50 millones. Las capitales de los estados ya no eran únicamente centros político-religiosos, sino que adquirieron nuevos barrios comerciales y artesanales. Los recintos de las viejas murallas se quedaron pequeños. Casi todas las capitales construyeron nuevas murallas, rodeando grandes espacios urbanos de varios kilómetros cuadrados, como el de Linzi, la próspera capital del estado de Qi.

A las viejas artesanías de lujo, ligadas al la corte, vinieron a unirse nuevas empresas de producción y comercio. Y al lado del comercio tradicional de productos de lujo, de corte a corte, se desarrolló ahora un pujante comercio privado de productos de gran consumo y de materias primas. Surgió una nueva clase de mercaderes-empresarios, que con los impuestos que pagaban impulsaban la riqueza del Estado y que incluso a veces se convertían en consejeros del soberano y sus ministros, infundiendo un nuevo aire de realismo y eficacia en la consideración de los asuntos públicos.

En esta época aparecieron también las primeras monedas metálicas acuñadas, que vinieron a sustituir a las antiguas conchas de cauri. Estas monedas tenían formas y áreas de difusión distintas, pero en cualquier caso facilitaban y testificaban el gran desarrollo del comercio. Al mismo tiempo, los comerciantes de los estados periféricos extendían sus intercambios más allá de las fronteras chinas, hacia los nómadas de las estepas del norte y del oeste y hacia las zonas tropicales por el sur.

10. Kong Qiu, maestro de letrados

10.1. *Vida de Kong Qiu*

El maestro por excelencia del pensamiento chino es Kong Qiu, más conocido en Occidente como *Confucius,* nombre latinizado por los jesuitas del siglo XVII a partir de *Kǒng fūzǐ,* maestro Kong.

Lo que sabemos de su vida es lo que podemos entresacar del *Lúnyǔ* o libro de sus dichos, del *Mèngzǐ* o libro de Meng Ke, del comentario de Zuo al *Chūnqiū* y, sobre todo, del capítulo 47 del *Shǐjì* de Sima Qian, escrito a finales del siglo -II y que recoge una gran cantidad de tradiciones anteriores. Esta última fuente es la más rica en datos, pero éstos sólo son de fiar si pueden contrastarse con las otras fuentes anteriores.

En el siglo -VIII los antepasados de Kong Qiu habían sido altos magnates en la corte de Song, que mantenía las tradiciones rituales de la dinastía Shang. En el siglo -VII perdieron su rango y posición y hubieron de emigrar hacia el norte, al vecino estado de Lu, donde se establecieron.

Kong Qiu nació el año -551 en Lu. Kong era su apellido de familia; Qiu, su nombre propio. Perdió a su padre cuando sólo contaba tres años de edad. Su madre volvió a casarse. La vida del joven Kong transcurría en un medio muy modesto, casi pobre. «Cuando era joven carecía de medios de fortuna, por lo que aprendí muchas habilidades menudas»[1]. Kong Qiu inició pronto su carrera como funcionario menor del estado de Lu, asumiendo al principio funciones modestas, como las de vigilante de almacenes o de ganados, a que alude Meng Ke: «Kong Qiu fue una vez vigilante de almacenes, y entonces decía: "Mis cuentas son exactas, no tengo que cuidarme de más." Otra vez fue encargado de las ovejas y las vacas, y decía: "Todo lo que me preocupa es que los corderos y las vacas estén gordos, fuertes y en excelente estado".»[2]

Pronto empezaron a notarse las calidades del joven Kong, que entró al servicio de la corte de Lu, donde tuvo oportunidad de profundizar en su estudio de los ritos y tradiciones, interrogando a los dignatarios de otras cortes que pasaban por allí. Al cabo de un tiempo dejó el servicio de la corte para viajar al vecino estado de Qi, al norte de Lu, donde permaneció una temporada. A su vuelta a Lu ya era un prestigioso letrado y un sabio famoso. Sus admiradores le animaban a que se reincorporase a la vida pública, al servicio del Estado. «Yang Huo llamó a Kong Qiu y le dijo: «Venid, hablemos. ¿Creeís que alguien que guarda una joya en su pecho y que de esta manera la esconde de sus paisanos puede ser llamado benevolente?» Kong Qiu respondió que no, y entonces, Yang Huo continuó: «¿Puede entonces llamarse sabio al que desea ocupar un cargo público y, sin embargo, no aprovecha la oportunidad?» A esto Kong Qiu también respondió negativamente. Yang Huo aña-

---

[1] *Lúnyǔ,* IX, 6.

[2] *Mèngzǐ,* V, B, 5. La traducción de esta cita, así como la de otras varias citas de los capítulos 10 y 12 de este libro se debe a Joaquín Pérez Arroyo.

dió: «Los días y los meses pasan y no se nos concederán más años.» Kong Qiu respondió: «Es cierto. Aceptaré un cargo público.»[3]

Kong Qiu ocupó durante varios años el puesto de prefecto de policía del estado de Lu, pero debido a las intrigas de ciertas grandes familias, hubo de dimitir de su cargo.

Aproximadamente entre el -497 y -484, Kong Qiu estuvo viajando por los estados de Wei, Song, Chen y Cai. Ya era un maestro famoso, acompañado en sus viajes por sus discípulos, con los que gozaba la hospitalidad de las cortes o padecía los infortunios de una época insegura y belicosa. Aceptó un puesto en la corte del soberano de Wei, pero lo amandonó cuando éste le empezó a hacer preguntas sobre asuntos militares. «El duque Ling de Wei preguntó a Kong Qiu sobre tácticas militares y Kong Qiu le respondió: "Yo he aprendido muchas cosas referentes a los ritos, pero nunca estudié nada relacionado con el ejército." Al día siguiente Kong Qiu partió.»[4] Kong tuvo que atravesar el estado de Song disfrazado, pues intentaban matarlo. Kong y sus discípulos pasaron por momentos difíciles al llegar a Chen. «Cuando, junto con sus discípulos, iba llegando a Chen, se les agotaron las provisiones y muchos del séquito se pusieron tan enfermos que eran incapaces de levantarse. Zilu, que veía esto con gran disgusto, dijo: «¿También el hombre superior tiene que pasar por estas miserias?» A lo que respondió Kong Qiu: «Cierto que sí, pero es el hombre vulgar el que pierde toda contención si tiene que sufrirlas.»[5] Las cosas mejoraron al aceptar Kong Qiu un puesto en la corte, pero en -489 Chen fue invadido por las tropas del estado de Wu. En estas difíciles circunstancias Kong y sus discípulos pasaron a Cai, para volver más tarde a Chen y otra vez a Wei, que a su vez estaba envuelto en una sangrienta lucha entre padre e hijo por el trono de

[3] *Lúnyǔ*, XVII, 1.
[4] *Lúnyǔ*, XV, 1.
[5] *Lúnyǔ*, XV, 1.

Wei. Finalmente, en -484, Kong volvió a su estado natal de Lu, donde permanecería hasta su muerte, cinco años después.

En estos últimos años Kong Qiu fue consejero menor de la corte de Lu, colacionó el *Chūnqiū*, la crónica del estado de Lu durante los anteriores dos siglos y medio, llamado a convertirse en uno de los clásicos chinos, se ocupó intensamente del *Shījīng* (clásico de los poemas) y de la música. Sobre todo *Kǒng fūzǐ*, el maestro Kong, lleno de experiencia y sabiduría, y en completa posesión de su filosofía, se dedicó a la formación de sus discípulos. Murió el año -479.

10.2. *La tradición de los letrados*

Durante la época arcaica[6] de la dinastía Zhou, China estaba organizada feudalmente. Por un lado estaban las cortes de los señores feudales, donde vivían los nobles y los altos cargos hereditarios —*los jūnzǐ*—, por otro, las aldeas campesinas, donde vivía la plebe, los *shùmín* o *xiǎorén*. Los maestros privados no existían. Las únicas escuelas eran las cortes, en que los nobles y los altos cargos cortesanos —los encargados de las ceremonias y el protocolo, los adivinos, los expertos militares, etc.— transmitían sus tradiciones, saberes y habilidades a sus hijos y parientes.

Como consecuencia de las numerosas guerras y cambios sociales, el sistema feudal chino empezó a descomponerse a partir del siglo -VII. Muchos nobles e hidalgos cortesanos perdieron sus tierras y sus cargos y tuvieron que huir de sus antiguas cortes. Faltos de su medio tradicional de sustentación, trataban de ganarse la vida ofreciendo sus habilidades y saberes en otras cortes o incluso a quien quisiera aprenderlas. El primer maestro privado de China fue precisamente Kong Qiu.

---

[6] Respecto a la China arcaica, véase J. Mosterín: *El pensamiento arcaico* (Alianza Editorial, Madrid 1983), capítulo 8.

En las cortes feudales había expertos hereditarios de varios tipos. Los más eruditos de entre ellos eran los *rú* o letrados. Tenían a su cargo la transmisión de los textos clásicos y la dirección de los ritos y el protocolo con ocasión de bodas, funerales, sacrificios a los antepasados y otras ceremonias. A partir del siglo -VII muchos de estos aristócratas letrados vinieron a menos y perdieron sus cargos, por lo que se vieron obligados a dispersarse por el país, ofreciendo su conocimiento de los clásicos y las ceremonias. Uno de ellos era Kong Qiu.

Kong Qiu fue el primer letrado que reunió discípulos provenientes de diversos principados, que lo seguían a donde quiera que fuese, con independencia de cualquier corte. Junto al maestro esperaban convertirse en hombres sabios, correctos y bien preparados para prestar servicios públicos.

La tradición atribuye a Kong la redacción de varios de los libros clásicos chinos, pero esto es una exageración, pues los libros clásicos proceden de la época anterior. Lo que es cierto es que Kong Qiu siempre tuvo un gran respeto por ellos, como todos los letrados, y que seguramente se preocupó de su correcta transmisión, fijando y colacionando el texto de alguno de ellos, en especial del *Chūnqiū*, la crónica del estado de Lu.

Kong Qiu no escribió nada él mismo. Todavía no se había «inventado» la escritura privada de libros. La escritura sólo se usaba para fines oficiales, en el contexto de las cortes. Más tarde se redactarían los primeros libros, y uno de ellos fue el *Lùnyŭ*, colección de dichos, anécdotas y aforismos de Kong Qiu, recogidos por sus discípulos. El *Lùnyŭ* es conocido a veces en Occidente como las «Analectas de Confucio».

10.3. *Benevolencia y rectitud*

El maestro Kong ensalzaba las virtudes de la benevolencia (*rén*) y la rectitud (*yì*).

La virtud del *yì* consiste en hacer en cada situación lo que es correcto, justo u obligatorio en ella, en cumpir siempre con el deber. Es una virtud formal, una especie de imperativo categórico situacional. Se opone al *lì* o beneficio. En una situación dada no hemos de preguntarnos por lo que nos conviene, por nuestro interés o *lì*, sino por nuestro deber, por lo que es justo o correcto o moralmente adecuado en esa situación, por el *yì*. Con esto Kong adopta una moral deontológica, no teleológica. Hay que hacer lo que hay que hacer por sí mismo, porque es lo justo o correcto, sin pensar en las consecuencias o el posible provecho. Sólo entonces actuamos moralmente, correctamente, conforme al *yì*. Si hacemos lo que tenemos que hacer, pero lo hacemos porque pensamos que nos conviene hacerlo, ya no actuamos moralmente. Esta posición es un claro precedente de la kantiana.

La contraposición entre deber y conveniencia, entre *yì* y *lì*, es típica. El maestro Kong decía: «El hombre superior está centrado en la rectitud (*yì*), el hombre vulgar en el beneficio (*lì*).» [7]

Más importante todavía que la virtud formal de la rectitud (*yì*) consideraba Kong Qiu la virtud material de la benevolencia (*rén*). La benevolencia inspira todas las acciones del caballero, del hombre superior, y va más allá del mero cumplimiento del deber, consiste en la solicitud por los demás y, en definitiva, en el amor a los demás. Como el mismo maestro Kong respondió a una pregunta por el *rén*, «la benevolencia consiste en amar a los demás hombres» [8].

La palabra «benevolencia» (*rén*) es empleada a veces por Kong para designar la virtud perfecta o total. En efecto, de la benevolencia se siguen todas las virtudes, en especial la rectitud (*yì*) o cumplimiento del deber, de las obligaciones, de los ritos, que así ya no es un mero cumplimiento formal, y forzado, sino un cumplimiento

[7] *Lúnyǔ,* IV, 16.
[8] *Lúnyǔ,* XV, 28.

natural y espontáneo, que surge de dentro, de los buenos sentimientos de uno hacia los demás.

La benevolencia o amor a los demás encuentra su método o brújula en el *shù* (altruismo o compasión). Por el *shù* nos tomamos a nosotros mismos como analogía o punto de comparación que nos indica cómo comportarnos con los demás. A un discípulo que le preguntaba: «¿Hay alguna palabra que pueda servirme de guía hasta el fin de mis días?», Kong respondió: «Esta palabra es *shù*. Lo que no quieres que te hagan a ti no se lo hagas tú a los otros.»[8] El *shù* pertenece a la esencia misma de la benevolencia. Por eso a otro discípulo que le preguntaba en qué consistía la benevolencia, Kong le contestaba, «en no hacer a otros lo que no quieres que te hagan a ti»[9]. El *shù* es el método que nos ayuda a descubrir lo que los demás desean o no desean y a dirigir así nuestra benevolencia por los cauces más favorables para ellos.

La benevolencia no es algo meramente intelectual. No consiste solamente en saber lo que hemos de hacer a los demás (lo mismo que quisiéramos que ellos nos hicieran a nosotros) y lo que no hemos de hacerles (lo que no quisiéramos que ellos nos hicieran), sino que implica también un esfuerzo por nuestra parte para hacerlo realmente, para ponerlo en obra, una buena voluntad actuante, un poner todo nuestro empeño en ello. A esta virtud llama Kong la virtud de *zhōng*.

Una vez dijo el maestro Kong a un discípulo que toda su doctrina tenía un sólo fundamento. Al preguntarle sus compañeros lo que había querido decir Kong, el discípulo contestó: «La doctrina del maestro sólo consiste en los principios del *shù* (compasión) y del *zhōng* (esfuerzo bienintencionado).»[10] En efecto, si sabemos cómo comportarnos moralmente con los demás y si ponemos todo nuestro empeño en hacerlo, seremos benevolentes.

En la época áurea del feudalismo Zhou, los señores

[9] *Lúnyǔ,* XII, 2.
[10] *Lúnyǔ,* IV, 15.

feudales eran a la vez súbditos políticos del rey Zhou y parientes suyos, jefes de ramas laterales de la familia real. La relación de parentesco era la base de la relación política. El maestro Kong generalizó esta presunta situación anterior haciendo de la familia la base y el ejemplo de todas las relaciones sociales. Por eso la benevolencia, el amor a los demás, figura en lugar prominente.

Las relaciones de amor familiar no son todas idénticas. El amor del padre por el hijo no es idéntico, sino distinto al amor del hijo por el padre, que a su vez es distinto al amor del hermano por su hermano mayor o al amor entre esposos, etc. Las dos relaciones de amor familiar más importantes son el *xiǎo* o amor a los propios padres y el *tì* o amor al hermano mayor. Las demás relaciones sociales son una extensión de las familiares. Quien sea un buen padre será también un buen soberano. El buen hijo será un buen súbdito. «Es muy raro que alguien que sea bueno como hijo (*xiǎo*) y obediente como hermano menor (*tì*) tienda a ofender a sus superiores. Y quien no tiende a ofender a sus superiores tampoco se siente inclinado a iniciar una rebelión... La piedad filial y el amor fraternal son el origen de todas las acciones benevolentes.» [11]

Si la virtud suprema es la benevolencia, el amor que ésta implica no se dirige de modo idéntico e indiscriminado a todos los humanes, sino que se gradúa y acomoda a cada uno según su posición y nuestra relación con él. El amor y la benevolencia son máximos dentro de la familia, menores con los vecinos, menores con el resto de la aldea, menores con los forasteros, etc. Lo mismo ocurre con las clases sociales. En general la benevolencia debida a los demás es proporcional a lo próximo de nuestra relación con ellos.

La benevolencia desemboca también en el cumplimiento de las normas de etiqueta y ceremonia, en los ritos ancestrales. En efecto, los ritos no son sino la re-

---

[11] *Lúnyu,* I, 2.

sultante de las intuiciones de las generaciones pasadas acerca de la moralidad y la corrección. No podemos actuar moralmente olvidándolos. Pero la benevolencia nos permite cumplir los ritos de una manera natural y espontánea, procedente de dentro. Ello exige educación previa y disciplina, autodominio, que sólo se adquiere a lo largo de una vida de estudio y esfuerzo. Por eso es tan difícil alcanzar la benevolencia. La benevolencia no nos viene dada por la naturaleza ni por los demás, hemos de adquirirla como resultado de nuestro propio esfuerzo. A un discípulo que le preguntaba sobre la benevolencia, el maestro Kong le dijo: «El autodominio y la insistencia en los ritos es lo que tendrá como resultado la benevolencia. Si alguien puede dominarse a sí mismo y practicar los ritos, aunque no sea más que por un día, será calificado por todos de benevolente. La benevolencia tiene que proceder de uno mismo, no puede adquirirse de los demás.» [12]

El caballero cabal, el hombre superior, trata de cumplir su deber, de cumplir los ritos, de actuar correctamente. Para ello necesita autodominio, necesita esforzarse. Pero tras una vida de esfuerzo puede alcanzar la benevolencia y la sabiduría. Esa sabiduría la alcanzó el maestro Kong al final de su vida, a los setenta años. «A los setenta años ya podía seguir lo que mi corazón deseara sin caer en incorrección ninguna.» [13] Kong actuaba espontáneamente, sin reflexión ni esfuerzo, y lo que fluía de su corazón coincidía con lo moral y lo correcto. Kong era ya un sabio perfecto.

10.4. *Destino y mandato celeste*

La dinastía Zhou había justificado el derrocamiento de la dinastía Shang con la doctrina del mandato celeste (*Tiānmìng*). Según esta doctrina, el Cielo se preocupa

[12] *Lúnyǔ,* XII, 1.
[13] *Lúnyǔ,* II, 4.

por el bienestar de los humanes y confiere a un hombre —el rey— la tarea de conservar y promover tal bienestar. Ese mandato celeste es la base de la legitimidad del soberano. Si éste olvida su misión y sólo persigue su propio interés, el cielo le retira la tarea confiada y confiere el mandato celeste a otro hombre. Es lo que pasó con el primer soberano Zhou. Luego la doctrina se generalizó. Cada humán recibe un mandato celeste, que le conmina a cumplir con su deber en el marco global del designio del cielo. El mandato celeste es la base de la moralidad y el caballero trata de cumplirlo, pero es difícil de conocer. El mismo Kong reconoce no haberlo entendido hasta los cincuenta años [14].

Quien conoce el mandato celeste que le concierne, quien sabe cuál es su deber, tiene que tratar de realizarlo, con independencia de consideraciones de interés, éxito o ni siquiera viabilidad. No lo hace por el resultado, sino por la acción misma, por cumplir su deber, aunque tenga grandes dudas respecto a que consiga lo que pretende. Alguien decía de Kong: «Ah, ese es el que, aun sabiendo que nada se puede hacer, lo intenta a pesar de todo.» [15]

El maestro Kong había entendido el mandato celeste a él dirigido: éste consistía en que tratase de reformar la sociedad china sobre bases de moralidad y benevolencia, restaurando los ritos y las virtudes del pasado. A partir de ese momento él lo intentaba, porque ése era su deber, aunque permaneciendo escéptico respecto a sus posibilidades de éxito. En efecto, el éxito depende del *Mìng,* del destino, y no de nosotros. «Si mis principios triunfan es porque así está dispuesto, si fracasan es porque así está dispuesto. ¿Qué puede hacer Gongbó Liao contra el destino?» [16]

No hay que confundir el mandato celeste, *Tiānmìng,* que es un imperativo moral, con el destino, *Mìng.* El

[14] *Lúnyǔ,* II, 4.
[15] *Lúnyǔ,* XIV, 41.
[16] *Lúnyǔ,* XIV, 38.

caballero se resigna al destino, que le sobrepasa y sobre el que carece de influencia, y trata de cumplir con su deber, con el mandato que el Cielo le hace. Lo único que depende de uno es su propio esfuerzo, su buena voluntad, su benevolencia. El resultado de las acciones y el éxito en la vida son imprevisibles y no dependen de nosotros ni de la moral, sino del incomprensible destino.

10.5. *La rectificación de los nombres*

Cada palabra, cada nombre tiene un significado. La aplicación correcta de esa palabra a algo implica que ese algo corresponda al significado de la palabra, posea las notas esenciales pertinentes. Pero con frecuencia ocurre que las palabras se aplican mal, que los nombres se predican de objetos o personas carentes de las notas esenciales correspondientes al significado de tales palabras. Entonces se genera una gran confusión. La perversión semántica se traslada al plano social y produce desorden y anarquía, pues las palabras han dejado de constituir puntos de referencia fiables. Por eso la regeneración de la sociedad ha de empezar por la «rectificación de los nombres» (*zhèngmíng*), por volver a un uso preciso y exigente de las palabras, que sólo deberán aplicarse en los casos que realmente lo merezcan.

Preguntado el maestro Kong por la primera medida que habría que tomar para ordenar el Estado, éste respondió: «Lo primero que hace falta es la rectificación de los nombres... Si los nombres no son correctos, las palabras no se ajustarán a lo que representan y, si las palabras no se ajustan a lo que representan, las tareas no se llevarán a cabo... y el pueblo no sabrá cómo obrar. En consecuencia, el hombre superior precisa que los nombres se acomoden a los significados y que los significados se ajusten a los hechos. En las palabras del hombre superior no debe haber nada impropio.»[17] Pregun-

[17] *Lúnyǔ*, XIII, 3.

tado en otra ocasión en qué consistía el buen gobierno, el maestro Kong respondió: «En que el soberano sea soberano; el ministro, ministro; el padre, padre, y el hijo, hijo.»[18] Sólo cuando el soberano nominal, el llamado soberano, sea de verdad un soberano, es decir, sólo cuando por su comportamiento y carácter tenga las cualidades y conducta propia de un soberano y lo mismo ocurra con los demás, sólo cuando cada uno cumpla con su deber y su función, sólo entonces la sociedad funcionará bien y estará bien gobernada.

---

[18] *Lúnyu,* XII, 11.

11. Mo Di y el moísmo

11.1. *Vida y escuela de Mo Di*

El primer filósofo chino conocido fue Kong Qiu, fundador de la escuela de los letrados (*Rújiā*). Pero ninguno de sus discípulos inmediatos alcanzó especial fama. El siguiente pensador importante de que nos llega noticia fue Mo Di, que después de asimilar las ideas de Kong, las sometió a crítica y fundó su propia escuela, la escuela de Mo (*Mòjiā*).

Mo Di nació hacia el año -479 y murió hacia el -400. Su nacimiento coincidió casi con la muerte de Kong y su muerte fue algo anterior al nacimiento de Meng Ke. Según unos nació en el estado de Lu (como Kong), según otros en el de Song, en cualquier caso en territorio de la actual provincia de Shandong. Durante un tiempo estuvo al servicio del principado de Song, como especialista en economía y en guerra defensiva. Luego viajó por diversos estados y cortes, ofreciendo sus servicios y consejos, y predicando sus planes de reforma moral y política. En vista de su falta de éxito tuvo que contentarse con fundar y dirigir una escuela.

La escuela de Mo, la *Mòjiā*, era un grupo a la vez pedagógico, cuasi religioso y militar, una secta bien disciplinada y organizada. Era comparable a una de las órdenes militares de la Europa medieval. A su frente había un maestre, al que todos debían obediencia absoluta. El primer maestre de la *Mòjiā* fue el mismo Mo Di, su fundador. Sus seguidores vivían una vida austera y frugal y se entrenaban en las artes marciales. Estudiaban con especial interés cuanto concierne a la defensa y fortificación de las ciudades, lo que les llevó a ocuparse también de física y en especial de mecánica. En definitiva se trataba de formar servidores del Estado, funcionarios eficaces y virtuosos, imbuidos de las ideas de Mo.

Los letrados seguidores de Kong procedían generalmente de la nobleza y los círculos cortesanos. Los seguidores de Mo pertenecían en gran parte a las clases populares, de las que solían salir los guerreros hereditarios, de cuyo medio procedía también Mo Di. Antiguamente todas las cortes feudales tenían sus especialistas hereditarios en artes militares, que constituían la élite del ejército. Al decaer muchas de esas cortes, los guerreros hereditarios se disgregaron, vagando como caballeros errantes y ofreciendo sus servicios a quien tuviera necesidad de ellos. Mantenían su moral ruda, igualitaria y esforzada, afrontaban de cara los peligros, buscaban los resultados y despreciaban los ceremoniales en su opinión inútiles y bizantinos de las cortes. Mo Di racionalizó filosóficamente la moral de los guerreros y la generalizó a toda la sociedad. De todos modos, Mo Di reformó esa moral en un punto esencial: condenó sin paliativos la guerra de agresión. Sus seguidores sólo se entrenarían para la defensa.

El contraste entre el medio exquisito y erudito de los letrados cortesanos y el medio de los guerreros se refleja también en las personalidades de Kong Qiu y Mo Di. Kong Qiu era un caballero refinado, respetuoso de los ritos y las tradiciones, amable y cortés. Mo Di era un predicador militante, un hombre inteligente y fo-

goso, que criticaba y despreciaba la complicada e inútil etiqueta de la corte.

Los escritos de Mo Di y sus discípulos están reunidos en un libro, el *Mòzǐ*, que constaba de 71 capítulos, de los que se conservan 53. De esos capítulos, nueve están dedicados a la guerra defensiva y a la construcción y defensa de murallas. Otros exponen los puntos esenciales de la moral, la política y la filosofía de Mo Di. Otros, posteriores, tratan de cuestiones lógicas, epistemológicas y científicas.

11.2. *Crítica del pensamiento de los letrados*

Mo Di conocía el pensamiento de Kong Qiu, que había aprendido con los letrados, y pronto lo sometió a una crítica implacable.

Mo Di consideraba absurda la preocupación obsesiva de Kong y los letrados por los ritos, las ceremonias y la música, que según él constituían una inútil pérdida de tiempo. En general los ritos y la música estaban reservados para los nobles cortesanos. El pueblo y los guerreros no participaban en ellos y los consideraban como una extravagancia de la corte. Los guerreros se preocupaban del resultado de la acción o de la batalla y no de la finura o elegancia de la etiqueta. Mo Di consideraba especialmente absurdo el cuidado que ponían los letrados en la celebración de los ritos en honor de los espíritus, máxime cuando Kong y los letrados no creían en su existencia.

Un tipo de ritos contra los que Mo Di se indignaba especialmente eran los ritos funerarios y el luto subsiguiente de tres años, durante los cuales se paralizaba toda actividad y se dañaba la salud de las personas y la producción de los bienes. Al principio reservados a los reyes, la insistencia de los letrados en el amor filial y en el cumplimiento de los ritos había acabado generalizando la costumbre a todo tipo de nobles, grandes y

pequeños, con gran perjuicio para la vida económica y social.

En general, Mo Di predicaba la moderación en el consumo, la supresión de los gastos inútiles (como las numerosas y suntuosas ofrendas que se enterraban en las tumbas de los nobles), la austeridad y la frugalidad, así como el no perder el tiempo con ceremonias y prácticas sin sentido. Mo Di pretendía racionalizar la sociedad, eliminando las tradiciones inútiles e introduciendo prácticas nuevas y eficaces, diseñadas para el mayor provecho de la colectividad. Kong respetaba al máximo la tradición y despreciaba el provecho. Mo despreciaba la tradición y hacía del provecho, de la utilidad individual y social, la piedra de toque de todas las instituciones. De hecho la moral de Mo Di era teleológica, e incluso utilitarista, frente al deontologismo de Kong.

Las críticas más aceradas las reservaba Mo Di para la noción de la gradación del amor, tan cara a los letrados, según la cual uno debe amar de modo distinto al propio padre, al hermano mayor, al vecino, al extranjero, etc. Según Mo Di esa gradación del amor era nefasta y escondía el espíritu de clan y el egoísmo familiar, causa principal de las calamidades y conflictos de su época. Frente a ello, Mo Di predicaba el amor universal (*jian'ài*), el amor indiscriminado e igual por todos los humanes, en vez del amor discriminado, graduado y parcial de los letrados. Este amor universal, que traspasa las paredes de la familia y las fronteras del Estado, era la única esperanza de solución a los problemas de la época.

11.3. *Necesidad de un criterio*

Así como el pensamiento de Kong Qiu nos llega en el *Lúnyǔ* en forma de anécdotas y dichos inconexos, en el *Mòzǐ* encontramos una constante preocupación metodológica. Mo Di no sólo afirma y sugiere, sino que trata

de probar y convencer. De ahí la importancia que da a los criterios o estándares.

Según Mo Di «es necesario establecer algún criterio o estándar de juicio. Afirmar una proposición sin indicar conforme a qué criterio o en qué estándar nos basamos para afirmarla, es como tratar de fijar las direcciones de salida y puesta del sol sobre el torno giratorio del alfarero»[1]. Mo Di subraya que todos los oficios y profesiones usan estándares: la regla para trazar rectas, el compás, la plomada del albañil, el cuadrado del carpintero, etc. Sólo los gobernantes creen no necesitar métodos, criterios ni estándares para medir sus acciones y juzgar lo que es correcto e incorrecto, bueno o malo. Pero evidentemente el arte de gobernar está aún más necesitado de criterios que las demás artes. ¿Qué tomar como criterio, qué estándar seguir? ¿El imitar al padre, al maestro, al soberano? Pocos padres, maestros o soberanos son realmente benevolentes. Además, cada uno habla y actúa de modo diferente. Tras largos razonamientos, Mo Di llega a la conclusión de que sólo hay un criterio válido, un estándar digno de ser seguido por todos los gobernantes: imitar al Cielo, seguir la voluntad del Cielo, hacer lo que el Cielo desea. Pero, ¿qué desea el Cielo? El amor universal y el provecho mutuo entre todos los humanos.

¿Cómo comprobar que un estándar es adecuado? Podemos comprobarlo aplicando el triple test: 1) el test de la fundamentación, mostrando que el estándar está bien fundamentado y es compatible con el mejor conocimiento que ya poseemos; 2) el test de la verificabilidad, verificándolo en base a lo que la gente puede ver con sus ojos y oír con sus oídos; y 3) el test de la aplicabilidad, mostrando que su adopción por el gobierno conduce al mayor bienestar y provecho del pueblo y del Estado. El test de la aplicabilidad se basa en que su aplicación produce resultados beneficiosos para el pueblo. Pero, ¿cómo sabemos que los resultados son bene-

[1] *Mòzǐ,* cap. 35.

ficiosos para el pueblo? Por el cuádruple test, es decir, porque produce 1) enriquecimiento de los pobres, 2) incremento de la población, 3) disminución de los peligros y 4) disminución del desorden y aumento del orden.

Esta preocupación metodológica representa una novedad en el pensamiento chino y conducirá en el desarrollo posterior de la escuela moísta a un notable desarrollo de la lógica y la epistemología.

11.4. *El amor universal*

El criterio o estándar para distinguir lo correcto de lo incorrecto y para gobernar correctamente consiste en seguir la voluntad del Cielo, plasmada en el principio del amor universal sin discriminación alguna.

El principio del amor universal está bien fundamentado, pues se basa en el deseo del mismo Cielo. En efecto, el Cielo ama por igual a todos los humanes y a todos los pueblos. A todos les envía la lluvia y les hace crecer los alimentos por igual, y de todos ellos recibe sacrificios y acciones de gracias. Si el Cielo nos ama a todos por igual, querrá también que nosotros nos amemos con amor universal y no discriminado.

El principio del amor universal conduce a la ayuda mutua, a la confianza y al progreso, mientras que el egoísmo personal, familiar o nacional conduce al robo, al asalto y a la guerra, como es fácil de comprobar. En definitiva, el amor universal puede traer la paz al mundo y la felicidad a los individuos.

Alguien podría objetar —y de hecho mucha gente objetaba— al principio del amor universal que está muy bien en teoría, pero que no es aplicable en la práctica. Pero eso no es así, según Mo Di. Bastaría con que los soberanos lo adoptasen e impusiesen, para que pronto reinara la armonía, la paz y el orden en el mundo. En definitiva, si uno ama y ayuda a los demás, también será amado y ayudado por ellos. Si uno perjudica a los de-

más, también los demás le perjudicarán. Nos conviene amar a los demás. El amor universal es provechoso para cada uno. Además, mucho más difícil es pelear y morir que amar. Y cuando el soberano ordena la guerra, los súbditos marchan al combate y sacrifican sus vidas, sin obtener beneficio ninguno a cambio. ¡Cuánto más fácil y provechoso es practicar el amor universal! Sólo falta que los soberanos se decidan a implantarlo.

En el seno de la familia el amor se gradúa conforme al grado de parentesco. Los letrados reflejaban el ambiente familiar y cortesano. Entre los guerreros profesionales, por el contrario, valía el principio de la igualdad y la solidaridad, de sufrir y gozar todos juntos y a la vez, sin discriminación alguna. Este principio igualitario es el que fue extendido a la sociedad entera por Mo Di.

Mo Di no se cansa de mostrar que el principio del amor universal satisface todos los tests exigidos para un estándar de conducta. Una y otra vez contrapone las calamidades producidas por la discriminación a los beneficios y provecho generales del amor universal. «La tarea del hombre benevolente consiste en procurar beneficios al mundo y eliminar calamidades. ¿Cuáles son las mayores calamidades del mundo? Los ataques a los Estados pequeños por parte de los grandes, la perturbación de las pequeñas familias por las grandes, la opresión de los débiles por los fuertes, el abuso de las minorías por las mayorías, el engaño de los ingenuos por los espabilados, el desprecio de los humildes por los ensalzados... La causa de estas calamidades no es el amor universal, sino la discriminación. Todo el que critica algo debe proponer una alternativa. Por eso yo digo: sustituyamos la discriminación por el amor universal... Cuando cada uno respete los Estados ajenos como el propio, ¿quién atacará los otros Estados? Nadie... Cuando cada uno considere las otras casas como la propia, ¿quién robará las otras casas? Nadie... Ahora bien, si los Estados no se atacan y las ciudades no se asedian y los clanes no se perjudican y las casas no se roban, ¿es esto una calamidad o un beneficio para el mundo? Evidentemente es

un beneficio... Este gran beneficio es el producto del amor universal.»[2] Por ello el hombre benevolente adoptará el principio del amor universal como su estándar de juicio y acción. Cuando todos lo hayan adoptado (por gusto o por fuerza) el mundo estará ordenado y en paz, los individuos serán felices. «Los viejos y viudos encontrarán alimento y refugio en su vejez, los jóvenes y los débiles y los huérfanos tendrán soporte y ayuda para crecer y desarrollarse.»[3] Este es el mundo feliz que Mo Di nos propone: el más provechoso para todos, y, además, el deseado por el Cielo.

11.5. *El Cielo y los espíritus*

¿Cómo establecer el imperio del amor universal? ¿Cómo convencer a la gente de que siga ese principio? En primer lugar, haciéndoles ver que les conviene seguirlo. El amar a los demás acaba beneficiándonos a la larga, pues trae tras de sí todo tipo de ayudas y favores de los otros, mientras que el perjudicar a los demás acaba siempre rebotando y perjudicándonos a nosotros mismos. Por tanto, lo racional, lo beneficioso, consiste en amar a los demás, en el amor universal. Las personas racionales serán así convencidas. Pero, ¿qué pasa con las demás? A éstas habrá que convencerlas con argumentos religiosos.

En contra de lo que pensaba Kong Qiu y los letrados, el destino no existe, sino que es el Cielo —concebido como una divinidad personal y única— quien ordena el curso de los acontecimientos. También en contra de la opinión de los letrados, el mundo está plagado de espíritus, que continuamente nos observan, incluso por la noche y en lo profundo del bosque. Ahora bien, tanto el Cielo como los espíritus quieren que practiquemos el amor universal. Si lo hacemos, nos premiarán con toda clase de éxitos y felicidades. Si no lo hacemos, nos cas-

---

[2] *Mòzǐ,* cap. 16.
[3] *Mòzǐ,* cap. 16.

tigarán. Los espíritus son vigilantes y remuneradores. Su existencia es en cualquier caso una razón para seguir el principio del amor universal.

Mo Di pensaba que gran parte del caos, desorden e inmoralidad de su época se debía al escepticismo respecto a la existencia de los espíritus. Para acabar con ese estado de cosas e implantar el amor universal había que restablecer la creencia en los espíritus. Por un lado esta insistencia en el Cielo y los espíritus tenía un aspecto puramente pragmático. Se trataba de aprovechar al máximo el miedo y el respeto a los espíritus para promover el ideal ético del amor universal. Por otro lado, Mo Di y los moístas practicaban una especie de simplista «empirismo» religioso. «El criterio para averiguar si algo existe o no existe consiste en fiarse del testimonio de los oos y oídos de la multitud. Si algunos lo han visto o lo han oído, entonces tendremos que decir que existe. Si nadie lo ha visto ni lo ha oído, tendremos que decir que no existe. ¿Por qué no acudir a distritos y aldeas, y preguntar? Si desde los tiempos remotos hasta los actuales siempre ha habido hombres que han visto los cuerpos de los espíritus y fantasmas, y que han oído sus voces, ¿cómo podríamos decir que no existen?»[4].

El pueblo siempre ha sido más crédulo que los círculos eruditos y privilegiados. Los letrados hacía tiempo que se habían hecho escépticos respecto a espíritus y divinidades. Sus ritos eran un tanto formalistas. Los guerreros, sin embargo, que procedían del pueblo bajo, seguían creyendo en espíritus. Y esta creencia era asumida por Mo Di, tanto más cuanto que tan bien le venía para obtener lo que más le interesaba: que todos los humanes adoptasen el principio del amor universal.

11.6. *Antibelicismo*

Mo Di fue un antibelicista consecuente. Su libro, el *Mòzǐ*, está lleno de ataques constantes a la guerra de

[4] *Mòzǐ*, cap. 31.

agresión, a la que analiza con una claridad y radicalismo únicos en la filosofía antigua mundial.

La discriminación, la violencia, la falta de amor y consideración por los otros llevan al desastre. Y el mayor de los desastres es la guerra.

La guerra es completamente condenable desde un punto de vista moral, pues no es sino el crimen llevado al extremo. «Quien echa mano por la fuerza de los frutos, las gallinas, los cerdos o los caballos de otro recibe el nombre de ladrón y delincuente. ¿Qué nombre debería entonces recibir quien por la guerra conquista un feudo distinto del suyo? Quien mata a un hombre es un asesino por ese mismo acto. Quien haya matado a diez hombres será diez veces asesino, y quien haya matado a cien será cien veces asesino. Por tanto, un príncipe conquistador será tantas veces asesino cuantos hombres haya matado. Sin embargo, eso no le impide admirarse a sí mismo y encontrar otros admiradores. ¡Qué perversión del sentido moral! ¿Acaso el mal, multiplicado al infinito, se convertiría en un bien? ¿Acaso un punto negro, multiplicado al infinito, produce una superficie blanca?» [5].

Además la guerra es completamente condenable y absurda desde el punto de vista del provecho, incluso para el que la gana. En efecto, lo que se pierde en la guerra (en vidas humanas, en trabajo no hecho, en bienes y riquezas) siempre es muchísimo más de lo que se gana. La guerra es siempre un mal negocio, el fruto más de la estupidez que del cálculo. Nadie ha descrito con tal realismo los efectos de la guerra: «Considera un país a punto de entrar en guerra. En invierno el frío es terrible, en verano el calor. Esto implica que ni el invierno ni el verano son tiempo de guerra. Pero si se hace en primavera, los campos no serán sembrados; si en otoño, no se recogerán las cosechas. Y si se pierde una sola estación, el número de gente que morirá de frío y de

[5] Citado en Claude Larre: *Les chinois* (Ed. Lidis, París, 1981), pág. 180.

hambre es incalculable. Considera el equipo, las armas, las flechas que se perderán..., los carros que serán destruidos..., los bueyes y caballos que caerán a lo largo del camino..., el incalculable número de personas que morirán de hambre y enfermedad..., las bajas militares... Los espíritus perderán sus adoradores, el Estado habrá robado al pueblo sus ingresos y habrá disminuido sus fuentes de beneficios. Y todo esto, ¿por qué? La respuesta es: porque codiciamos la fama y el botín de ganar la guerra. Lo que ganamos no sirve para nada y es mucho menos de lo que perdemos (aunque ganemos la guerra). Todo ello es directamente opuesto al interés del Estado.» [6] Que en la guerra incluso el vencedor pierde siempre mucho más de lo que gana es una verdad que pocos han sabido ver y expresar con la claridad de ese gran filósofo salido de las filas militares: Mo Di.

El pacifismo de Mo Di era consecuente. Hizo largos y penosos viajes para tratar de evitar guerras. Al parecer impidió un ataque de Chu a Song, construyendo una maqueta de las murallas y mecanismos de defensa de Song, y modelando la posible batalla con figuras a escala, mostrando su inexpugnabilidad. El soberano de Chu, convencido de su inutilidad, desistió de iniciar el asedio programado de la capital de Song. El pacifismo y antibelicismo de Mo Di se refería a la guerra de agresión. La defensa propia siempre era legítima y en ella eran expertos los moístas, que constantemente se entrenaban en las artes de la defensa militar.

11.7. *Teoría del Estado*

La teoría del Estado de Mo Di se basa en el principio del «acuerdo con el superior» e incluye una explicación del origen del Estado. Al principio los humanes vivían en estado de naturaleza, es decir, en pleno caos y anar-

[6] Véase W. Baskin: *Classics in Chinese Philosophy* (Littlefield, Adams & Co. Totowa, N. J. 1974), p. 102.

quía. «Cada uno tenía su propio estándar de lo correcto y lo incorrecto. Había tantos criterios como personas. Cuando había un hombre, había un estándar. Cuando había dos hombres, había dos estándares. Cuando había diez hombres, había diez estándares. Cuanta más gente había, tantos más estándares. Y cada uno pensaba que su propio estándar era el correcto y que los de los demás estaban equivocados... El mundo estaba en gran desorden y los humanes vivían como bestias. Hasta que comprendieron que todos los desórdenes venían de la falta de un soberano. Por tanto seleccionaron al más virtuoso y capaz de entre los hombres y lo establecieron como Hijo del Cielo.» [7] Así pues, el pueblo mismo estableció el Estado a fin de salir de la anarquía. En otros capítulos es el Cielo mismo quien nombra al primer soberano para salvar a los humanes de la anarquía.

La función y esencia misma del Estado consiste en acabar con la anarquía de los criterios y estándares diferentes y establecer la armonía y orden del estándar único. Ello se consigue mediante el principio básico de la filosofía política de Mo Di: el acuerdo con el superior. Cada uno tiene que identificarse con la manera de pensar de su superior inmediato, hasta llegar al soberano, que ha de identificarse con el deseo del Cielo, que es el amor universal y el provecho mutuo de los humanes. «Lo que el superior piense que está mal, todos debemos pensar que está mal... Siempre hay que estar de acuerdo con el superior; nunca hay que seguir al inferior.» [8]

La función del Estado es la de crear el orden, unificando los estándares. Sólo una opinión debe existir en el Estado: la del soberano, que a su vez debe poner su absoluta autoridad al servicio del bienestar del pueblo, promoviendo el amor universal y el provecho mutuo. Un Estado totalitario, al servicio de un ideal humanitario, esa es la visión de Mo Di. En esta visión se refleja claramente el espíritu de disciplina cerrada que reinaba en

[7] *Mòzǐ,* cap. 11.
[8] *Mòzǐ,* cap. 11.

los grupos de guerreros de los que procedía Mo Di y en la propia escuela moísta.

Este Estado totalitario sólo reconocería el mérito, la habilidad y la virtud a la hora de elegir sus funcionarios. Los privilegios de los aristócratas serían ignorados. Sólo la valía cuenta. Mo Di exaltaba con frecuencia a los hombres capaces y virtuosos, servidores ideales del Estado, con independencia de la clase de que procedan. En definitiva, el funcionariado competente era la clase llamada a gobernar. En esto los moístas se adelantaban a los legistas.

Durante los siglos -IV y -III la escuela moísta, la *Mòjiā*, tuvo un éxito notable. A finales del siglo -III desapareció, y en el -II, ya en época Han, no quedaba ni rastro suyo. Pero varios de sus ideales, que compartía con el legismo (y en parte con los letrados), ya se habían realizado, en especial el ideal de un gobierno totalitario y unificado con un soberano único al frente de un Estado de funcionarios «virtuosos». El igualitarismo y la crítica de los ritos, sin embargo, no llegarían a hacer mella en la realidad histórica.

12. Meng Ke

12.1. *Vida de Meng Ke*

Después de su fundador, Kong Qiu, el primer filósofo importante de la escuela de los letrados —*la Rújiā*— fue Meng Ke. *Mèng* era su apellido familiar; *Ke,* su nombre propio. Los mismos misioneros jesuitas que en el siglo XVII acuñaron el nombre latino de *Confucius* para Kong, acuñaron también el de *Mencius* para Meng. Por eso en Occidente se conoce a veces a Meng Ke con el nombre de Mencius o Mencio.

Meng Ke nació el -371 en el pequeño estado de Zou, limítrofe por el sur con el de Lu (patria de Kong), y situado en la parte meridional de la actual provincia de Shandong. Miembro de la nobleza, Meng era de similar extracción social que Kong, cuyas doctrinas estudió en la escuela de los letrados, con un discípulo de Zisi (nieto de Kong y continuador de sus enseñanzas). Siempre respetuoso y fiel a las doctrinas de Kong Qiu, Meng las extendió creativamente, ampliándolas y sistematizándolas. Hizo diversos viajes predicando sus doctrinas y tratando

de aplicarlas en las cortes que visitaba, pero sin éxito. Era una época de guerras entre grandes Estados y los monarcas no tenían oídos para otros temas que los militares. Una excepción la constituían los monarcas del gran Estado de Qi (en Shandong), que habían fundado en su capital, Linzi, una Academia en la que residían sabios y eruditos, a los que se concedía suntuoso alojamiento y un puesto en la corte. Con ello trataban de manifestar su propia gloria y aprecio por la cultura. Meng Ke pasó al menos seis años en Qi, formando parte de la Academia y llegando a ser ministro, cargo que, sin embargo, pronto hubo de abandonar. Al final de su vida se retiró a la vida privada, dedicándose a escribir su obra, el *Mèngzǐ*. Murió en -289.

El *Mèngzǐ*, dividido en siete libros, es la colección de los dichos de Meng Ke. Básicamente escrito por él mismo, fue luego revisado y editado por sus discípulos. Está escrito en un lenguaje rico, flexible y preciso, en una prosa ya clásica y ejemplar. Meng Ke es sin duda el mejor escritor entre los filósofos chinos antiguos. El *Mèngzǐ* se convertiría luego (junto con el *Lúnyǔ* de Kong y otros dos pequeños escritos posteriores) en uno de los «cuatro libros» por antonomasia de la escuela de los letrados, bastión de la ortodoxia y base —junto con los «cinco clásicos»— de la educación de toda la juventud noble china desde la dinastía Song (siglo X) hasta comienzos de nuestro siglo.

12.2. *La bondad de la naturaleza humana*

Meng Ke era un fiel seguidor de las doctrinas del maestro Kong. Kong Qiu había introducido los dos conceptos fundamentales de benevolencia (*rén*) y rectitud (*yì*). El hombre superior debía cultivar sobre todo la benevolencia, que es la virtud suprema, y debía anteponer siempre la rectitud, el cumplimiento del deber, al interés o el provecho. Meng Ke estaba en completo acuerdo con ello. Pero los tiempos habían cambiado. Al

viejo maestro Kong le había bastado con enunciarlo. Ahora se pedían razones. ¿Por qué debe cultivarse y practicarse la benevolencia? ¿Por qué preferir la rectitud al interés? En definitiva nuevas ideas circulaban ahora por China, ideas que subrayaban el provecho y el interés. Meng Ke aceptó el reto y dio una respuesta a esas preguntas, respuesta que justificaba la exigencia de Kong, pero que al mismo tiempo iba mucho más lejos que ella. La respuesta de Meng Ke se basa en su famosa teoría de la bondad intrínseca de la natuarleza humana.

El tema de la naturaleza humana apenas si había sido tocado por Kong, pero ahora se había convertido en un tema de actualidad. La idea predominante era la de que la naturaleza humana era un haz de deseos y tendencias. Como dice uno de los interlocutores de Meng, «la naturaleza consiste en deleitarse con la comida y con el sexo» [1]. Comportarse naturalmente consiste en seguir esos deseos y tendencias. ¿Por qué, pues, contrariarlos, por qué poner la benevolencia y la rectitud por encima de todo?

Meng Ke concede que los deseos y apetitos forman la mayor parte de la naturaleza humana. Por eso somos tan parecidos a los demás animales. Pero por parecidos que seamos a las bestias, siempre queda alguna diferencia, por ligera que sea. Y esa diferencia es lo esencial, lo que el hombre superior cultiva y el mediocre ignora, confundiéndose entonces con los brutos. Meng Ke dijo: «El hombre no difiere mucho de las bestias. Los hombres vulgares pierden esa pequeña diferencia, los hombres superiores la conservan.» [2] Esa diferencia consiste en el corazón (*xīn*). Todos nacemos con un corazón incipiente, pero si no lo cultivamos, acabamos perdiéndolo.

La función del corazón consiste en pensar y deliberar, el corazón es el órgano del pensamiento. Los sentidos son incapaces de pensar y se ven atraídos ciegamente por los objetos de sus deseos. Se trata de una atracción

[1] *Mèngzǐ*, VI A 4.
[2] *Mèngzǐ*, IV B 19.

automática e irreflexiva, como la del hierro por el imán. Si dejamos de lado el pensamiento, el animal (hombre o bestia) está completamente determinado en su conducta por sus deseos, y sus deseos están determinados por sus objetos. Afortunadamente los hombres podemos romper esa determinación gracias al corazón, al pensamiento. «El oído y la vista no se ocupan de pensar y son arrastrados por las cosas. Cuando una cosa actúa sobre otra, la arrastra, atrayéndola. El corazón es capaz de pensar y con el pensamiento consigue lo que se propone; pero si no piensa, no lo consigue. Esto es algo que el Cielo nos ha dado.» [3]

El pensamiento chino nunca ha establecido la radical diferencia entre diferencia entre alma y cuerpo, típica del pensamiento occidental. Pero dentro del individuo hay órganos y funciones más importantes y otros menos valiosos. Y es precisamente el corazón —según Meng Ke— el encargado de pensar y valorar y, por tanto, de juzgar sobre el valor relativo de los diversos órganos. Y fácilmente se da cuenta de que él mismo —el corazón— es el más importante y valioso de los órganos, Mucho más que los sentidos. Por eso lo que complace al corazón es también más valioso que lo que complace a los sentidos. «Los principios y la rectitud agradan a mi corazón, al igual que la carne agrada a mi paladar.» [4]

Los hombres superiores son conscientes de la diferencia de valor entre sus diversos órganos y funciones vitales, y dan siempre la preferencia y siguen a los más importantes y valiosos. Los que todo lo confunden son hombres culgares. Un discípulo preguntó a Meng Ke: «Aunque todos los hombres son igualmente humanos, ¿por qué son unos más grandes hombres que otros?» Meng Ke respondió: «Los que siguen a las partes menos importantes de su ser son pequeños hombres; los que siguen a las partes principales son grandes hombres... El que pone en primer lugar su parte importante evitará ser

[3] *Mèngzǐ,* VI A 15.
[4] *Mèngzǐ,* VI A 7.

arrastrado por pequeñeces y llegará a ser un gran hombre.»[5] «En el cuerpo hay partes más valiosas que otras y partes mayores que otras. Aquel que se ocupa de sus pequeñeces será un hombrecillo, mientras que el que cuida de sus partes importantes será un gran hombre.»[6] El sabio cultiva todo su cuerpo, pero en especial lo más noble de él, su corazón. De hecho, «sólo el sabio llega a desarrollar completamente su cuerpo»[7].

Según Menk Ke, en el corazón de todo humán hay cuatro sentimientos naturales o tendencias incipientes que apuntan hacia el buen camino: 1) el sentimiento de compasión, 2) el sentimiento de vergüenza, 3) el sentimiento de respeto y modestia y 4) el sentimiento de lo que está bien y mal. Estos cuatro sentimientos o tendencias son como otras tantas raíces que, cultivadas, nos llevan a las cuatro virtudes básicas de benevolencia, rectitud, urbanidad y sabiduría. El sentimiento de compasión nos hace intolerable la desgracia ajena y nos mueve espontáneamente a ayudar a los demás, llevándonos hacia la benevolencia. El sentimiento de vergüenza nos hace sentirnos mal si cometemos alguna incorrección y nos lleva hacia la rectitud. El sentimiento de respeto y modestia nos incita a ceder la plaza a los demás y nos lleva hacia la urbanidad, la etiqueta y el cumplimiento de los ritos. El sentimiento de lo que está bien y mal, finalmente, es el inicio de la sabiduría.

Los cuatro sentimientos naturales, tendencias incipientes o raíces de las virtudes están ya innatamente dados en nuestro corazón. Esto ocurre especialmente con la compasión natural, raíz de la benevolencia, que es la mayor de las virtudes. «Todos los hombres tienen un corazón incapaz de soportar los sufrimientos de los otros... Si, de pronto, un hombre viera a un niño pequeño a punto de caerse a un pozo, de inmediato sentiría alarma y compasión, y esto no sería por ganar el

[5] *Mèngzǐ,* VI A 15.
[6] *Mèngzǐ,* VI A 14.
[7] *Mèngzǐ,* VII A 38.

agradecimiento de sus padres, ni por obtener fama entre sus amigos y parientes, ni porque le disgustase el grito del niño.»[8] En este experimento mental, el observador —un hombre cualquiera— del niño en peligro siente por de pronto y espontáneamente alarma, siente compasión, no puede soportar el ver caer al niño al pozo. Quizá luego, por pereza o por cálculo, no mueva un dedo por salvarlo. Pero su primer y espontáneo sentimiento es de compasión. Eso prueba que la compasión es connatural al corazón humano.

La afirmación de esas cuatro bases, raíces o tendencias morales en el corazón del hombre es el núcleo de la teoría de la bondad intrínseca de la naturaleza humana. «Los hombres tienen esas cuatro bases como tienen sus cuatro extremidades, y el que dice que no es capaz de desarrollarlas es como el que se roba a sí mismo... Todos los hombres poseen estas cuatro bases en su yo. Si saben cómo desarrollarlas y llevarlas a su plenitud, serán como el fuego que empieza y toma cuerpo o como la fuente que brota y aumenta su caudal.»[9] Estos sentimientos, convenientemente cultivados, nos llevan de un modo natural a las cuatro virtudes. «Benevolencia, rectitud, urbanidad y sabiduría no son principios que se nos infunden desde el exterior; los tenemos en nosotros...»[10] Pero esas raíces naturales de la virtud pueden agotarse, marchitarse y desaparecer. Por eso muchos hombres han perdido su corazón, el corazón que tenían de niños, a base de los golpes y la violencia de la vida, y han llegado a un estado antinatural, sin corazón, en el que ya no se diferencian de las bestias.

Meng Ke dijo: «Los árboles del monte Niu eran bellos, pero por estar situados en los bordes de un gran poblado, fueron atacados con hachas y ya no pudieron conservar su belleza. Con el reposo del día y la noche y la nutrición de lluvias y rocíos, renacieron brotes y

---

[8] *Mèngzǐ,* II A 6.
[9] *Mèngzǐ,* II A 6.
[10] *Mèngzǐ,* VI A 6.

tallos, pero vacas y cabras vinieron entonces y pastaron en el monte hasta dejarlo pelado. Cuando las gentes ven ahora el monte desnudo, creen que en él nunca hubo árboles, pero no es éste el estado natural del monte. De la misma manera, con referencia al hombre, no puede decirse que en su corazón no existan la benevolencia y la rectitud. El hombre pierde su bondad de corazón del mismo modo como se abate a los árboles a hachazos. Si uno y otro día se lo hiere, ¿cómo podrá conservar su belleza? El corazón se recupera a lo largo de los días y las noches y, aunque en el pacífico aire de la aurora ama o rechaza hasta cierto punto según lo que es propio de los hombres, las influencias del día le ponen grilletes y le ahogan. Si una y otra vez se le ponen grilletes, el aire de la noche no es bastante para preservar la existencia de la bondad y, si esto es así, la naturaleza humana dejará de deferenciarse de la de las bestias.»[11]

Meng Ke siguió siempre a Kong en su desprecio por el provecho o interés. Su moral seguía siendo deontológica, como lo sería la de Kant. El deber ha de ser cumplido, con independencia de las consecuencias. La rectitud es más importante que la misma vida. «Me gusta mucho la vida y también me gusta mucho la rectitud, pero si tuviera que elegir entre ambas cosas, dejaría la vida y me quedaría con la rectitud... Si entre las cosas que el hombre detesta la muerte fuese la primera, lo haría todo para evitar cualquier peligro. Hay ocasiones, sin embargo, en que el hombre puede conservar la vida haciendo algo determinado, y no lo hace, o en que pudiendo evitar la muerte por medio de una determinada conducta, no la evita. Por consiguiente, hay cosas que los hombres aman más que la vida y otras que temen más que la muerte. Y no son los virtuosos los únicos que tienen esta naturaleza; los que no la tienen, es que la han perdido.»[12] Esta seguridad moral impregnaba la

---

[11] *Mèngzǐ,* VI A 8.
[12] *Mèngzǐ,* VI A 10.

vida de Meng Ke y la llenaba de alegría. Tanto Kong Qiu, como Meng Ke, como la escuela toda de los letrados, han subrayado siempre la alegría de ser un hombre bueno, el «deleitarse en el camino». La moralidad no es algo externo y artificial, es una luminosidad natural, que viene de dentro y que se nota incluso en la cara. «La naturaleza del hombre superior está compuesta de benevolencia, rectitud, urbanidad y sabiduría. Estas virtudes se reflejan también en su cuerpo y en su rostro, en la suave armonía que se le nota en la cara...»[13]

El fundador de la escuela de los letrados, el maestro Kong, nos había invitado a seguir el mandato celeste, practicando la benevolencia y la rectitud, pero no nos había explicado el porqué de esa invitación. Meng Ke nos lo explica: es nuestra propia naturaleza, aquello que le es esencial y diferencial, por lo que no somos bestias sino humanes, lo que contiene los gérmenes de la benevolencia y la rectitud. Desarrollar esos gérmenes es desarrollarnos a nosotros mismos. La invitación a practicar la benevolencia es la invitación a ser hombres de verdad. El hombre superior no es más que el hombre no mutilado, el hombre naturalmente desarrollado, el hombre de verdad.

12.3. *Crítica del moísmo*

Los letrados veían con preocupación la difusión de las ideas (en su opinión) peligrosas y disgregadoras de Yang Zhu, que predicaba el egoísmo, y de Mo Di, que predicaba el amor universal. Meng Ke se propuso refutarlas. «Ahora ya no hay reyes sabios; los nobles se abandonan a sus vicios y los eruditos sin empleo desparraman sus razonamientos. Las palabras de Yang Zhu y de Mo Di llenan el mundo y en éste se habla de acuerdo con el uno o con el otro. La escuela de Yang es la de cada cual para sí, con lo que no se reconoce a ningún soberano.

---

[13] *Mèngzǐ,* VII A 20.

La escuela de Mo Di es la del amor universal, con lo que no se reconoce a padre alguno. Si no se tiene ni padre, ni soberano, se es como las bestias salvaes... Si no se detiene la expansión de las doctrinas de Yang y de Mo Di, ciertamente que aquel lenguaje malvado engañará al pueblo e impedirá la benevolencia y la justicia... Yo también quiero rectificar el pensamiento de los hombres, impedir el lenguaje perverso, apartar las conductas erróneas y rechazar las palabras obscenas, para poner en práctica la doctrina de los sabios. ¿Que me gusta la discusión? No puedo evitarla. Quien es capaz de refutar a Yang y a Mo Di con palabras es verdaderamente un discípulo de los sabios.» [14]

Los moístas predicaban el amor universal, el amor sin discriminación. Pero —argumenta Meng Ke— si amamos por igual a todos los hombres, entonces no reconocemos a nuestro padre, nuestro padre será uno más, uno cualquiera. Tampoco reconoceremos a nuestro hermano, a nuestro hijo, a nuestro soberano, etc. Los naturales sentimientos de amor familiar se vendrán abajo, y con ellos los demás. A la postre, amar a todos por igual es no amar a nadie en especial. Según los letrados y Meng Ke, la natural benevolencia del hombre está llena de gradaciones. El amor a los propios padres es el primero y la base de todos los demás amores. Además, amamos a nuestros propios hijos más que a los de nuestro hermano, y a los de nuestro hermano más que a los del vecino, y a los de los vecinos de nuestra aldea más que a los de otra ciudad. Todo esto es natural. El hombre superior sabe graduar su amor. Meng Ke dijo: «El hombre superior cuida las cosas, pero no las quiere como a prójimos; para los demás hombres tiene un amor benevolente, pero no el afecto especial que se guarda para los padres. El hombre superior ama a sus padres con afecto especial y quiere a los demás hombres con la benevolencia que se les debe; quiere a los demás hom-

---

[14] *Mèngzǐ,* III B 9.

bres con benevolencia, pero se limita a cuidar las cosas.»[15]

Lo que la benevolencia y la rectitud nos exigen, y a lo que nuestros buenos sentimientos naturales nos impulsan, es empezar por preocuparnos por nuestros propios padres, nuestra propia familia y nuestra propia aldea, y tratarlos lo mejor que podamos, para luego ir extendiendo un tratamiento similar, pero necesariamente menos intenso, a los demás ancianos, a las demás familias y a las demás ciudades. «Trata a los ancianos de tu propia familia de un modo adecuado a su edad venerable y extiende luego ese tratamiento a los ancianos de las otras familias. Trata a tus propios hijos de una manera adecuada a su tierna edad y extiende luego ese tratamiento a los infantes de las otras familias... En una cosa sobrepasaban ampliamente los antiguos a los hombres posteriores, en cómo extendían magníficamente su propio ejemplo y conducta a todos los demás.»[16] La benevolencia natural del hombre le induce a amar a los demás, pero a cada cual de un modo particular, y más a los propios padres que a los extraños. Tratando de implantar desde fuera un artificial amor indiscriminado se corre el riesgo de matar las raíces mismas de la benevolencia natural del hombre.

Además, el amor universal predicado por Mo Di se basaba en consideraciones utilitaristas. Pretendía ser el amor que mejores consecuencias tenía, el que mayor beneficio aportaba al pueblo, el de más provechosos resultados. Por eso había que tratar de imponerlo, tanto por la vía del razonamiento, como por la del temor a los espíritus y por la presión política y la sanción estatal. Esta concepción era inaceptable para los letrados y en especial para Meng Ke, que consideraban que el amor no era nada artificialmente impuesto desde fuera, sino algo que crece naturalmente desde el interior de uno

---

[15] *Mèngzǐ*, VII A 45.
[16] *Mèngzǐ*, I A 7.

mismo, y que despreciaban el beneficio y el provecho y sólo valoraban la rectitud moral.

Para Meng Ke, como para Aristoteles, el humán es social por naturaleza, es un animal político. Su naturaleza se realiza y desarrolla en las cinco relaciones humanas —la relación entre padre e hijo, entre soberano y súbdito, entre marido y mujer, entre hermano mayor y hermano menor y la relación entre amigos—, que están a la base de la sociedad. Estas cinco relaciones complementan la benevolencia, gradúan el amor y a cada una de ellas la escuela de los letrados hacía corresponder una virtud específica. Toda esta construcción era incompatible con la doctrina moísta del amor universal, que hacía tabla rasa de tales relaciones privilegiadas y virtudes especiales, y, en opinión de los letrados, destruía al mismo hombre. Como ya vimos, «si no se tiene ni padre ni soberano, se es como las bestias salvajes»[17].

12.4. *Filosofía política*

Los filósofos chinos antiguos consideraban la política como una rama de la moral, la rama que se ocupa de una de las relaciones humanas básicas: la relación entre súbdito y soberano.

Mo Di había desarrollado una teoría acerca del origen del Estado, según la cual éste habría surgido de una especie de pacto social para salir de la situación de caos y anarquía primitiva. El sentido del Estado había que buscarlo en su utilidad, en su contribución al provecho y al bienestar del pueblo. Para Meng Ke el Estado existe porque debe existir, a fin de que las relaciones humanas y la moralidad se desarrollen, como es voluntad del Cielo y vocación del hombre. En la época legendaria del emperador Yu, después de la introducción de los cereales, «el pueblo tuvo con qué alimentarse. Pero los hombres también necesitan moral. Si se alimentan bien, se visten confortablemente y están alojados con comodidad, pero

[17] *Mèngzǐ,* III B 9.

no reciben educación, pronto serán como las aves y las bestias. Al sabio le preocupaba esto y por ello encargó a Qí la educación, para que enseñara a los hombres sus mutuos deberes, que entre padres e hijos debe haber amor; entre soberano y súbdito, rectitud; entre marido y mujer, atención a sus respectivas ocupaciones; entre hermano mayor y menor, prelación, y entre amigos, confianza» [18]. El Estado está al servicio de la moralidad. En especial el jefe del Estado, el soberano, debe ser un líder moral, debe dar ejemplo de moralidad, benevolencia y rectitud. Sólo el hombre superior, el sabio, puede ser un soberano adecuado, un verdadero rey (*wáng*). El hombre carente de virtud que ha accedido al poder supremo no es un verdadero rey, sino un mero tirano (*bà*) o caudillo militar. Pero la doctrina de Kong de la rectificación de los nombres exige hacer que las denominaciones coincidan con la realidad, que a las cosas se las llame por su nombre. Por mucho que se haga llamar rey y que ocupe el trono, si carece de virtud, si no usa de la benevolencia y la rectitud en su trato con sus súbditos, el tal rey no será un verdadero rey, sino un mero tirano, un mero individuo que está ocupando un sitio que no le corresponde, y que puede y debe ser depuesto. La rebelión contra el tirano está justificada y su muerte no constituye un regicidio, pues no se ha matado a un rey, sino a un sinvergüenza. Esas ideas de Meng Ke sobre la justificación de la rebelión contra el tirano han tenido una gran influencia en la historia china y todavía estaban actuantes en la revolución de 1911 que derrocó la monarquía y condujo a la República China.

Meng Ke tenía ideas claras acerca de que el soberano era la pieza menos importante del Estado y que el pueblo era la más importante. Meng Ke dijo: «El pueblo es lo más importante de un Estado. A continuación vienen los espíritus de la tierra y de los cereales. El soberano es el elemento menos importante. Por consiguiente, para ser soberano hay que ganarse al pueblo...» [19] Y al

[18] *Mèngzǐ*, III A 7.

pueblo sólo se lo gana con la virtud, que es característica del verdadero rey. «El que usa la fuerza en vez de la virtud es un tirano (*bà*) ... El soberano virtuoso y benevolente es un verdadero rey (*wâng*) ... Si se usa de la fuerza para someter a los hombres, éstos no se someten en su corazón, sino sólo porque carecen de fuerza para resistir. Si se usa la virtud para someter a los hombres, éstos se complacen en su corazón y se someten verdaderamente, como los setenta discípulos se sometieron al maestro Kong.» [20]

El verdadero rey se preocupa por la educación moral de su pueblo, como hacían los sabios emperadores legendarios. Pero esa educación moral es imposible si el pueblo está sometido al hambre o la desnudez. Por eso la primera preocupación del *wâng*, del sabio rey, consiste en el bienestar material de la población. El mismo Meng Ke propuso un reparto de la tierra tal que cada gran cuadrado de tierra fuera dividido en nueve cuadrados iguales, de los cuales ocho corresponderían a otras tantas familias, que los cultivarían para su uso, y el restante lo cultivarían entre todas para el gobierno. Incluso da consejos sobre los árboles que deben plantarse y los animales. «El soberano inteligente organiza la producción de sus súbditos de forma que puedan sostener a su padre y a su madre, a sus hijos y esposas, que en los años buenos puedan comer a su gusto, y en los malos no morir de hambre. Una vez alcanzado esto, los dirigirá hacia la práctica del bien y el pueblo le seguirá... Si se atiende a la educación en las escuelas, favoreciendo la enseñanza de la piedad filial y fraternal, no habrá hombres de cabellos blancos llevando cargas por los caminos. Si los viejos van vestidos de seda y comen carne, y el pueblo en general no pasa hambre ni frío, estará claro que el soberano es un verdadero rey (*wâng*).» [21]

---

19 *Mèngzǐ,* VII B 14.
20 *Mèngzǐ,* II A 3.
21 *Mèngzǐ,* I A 7.

12.5. *La gran energía vital*

El universo de Meng Ke es un universo moral. Los principios morales del hombre ejemplifican a su escala principios físicos y metafísicos del universo entero y en especial del Cielo. Por eso nuestro conocimiento moral nos lleva a trascender la misma moral y a conocer el Cielo. Meng Ke dijo: «El que usa al máximo su capacidad mental conoce su naturaleza, y el que conoce su naturaleza conoce el Cielo.» [22] Nuestro perfeccionamiento moral nos hace nobles de una nobleza distinta, la celeste, ciudadanos del Cielo (*tiānmín*). «Hay una nobleza celeste y una nobleza terrestre. La nobleza celeste está constituida por la benevolencia, la rectitud, la fidelidad y el complacerse en estas virtudes sin descanso. El ser duque, canciller o alto funcionario es lo que constituye la nobleza terrestre.» [23] El hombre superior, ciudadano del Cielo, no se preocupa tanto de los honores terrestres como de los celestes.

No sólo podemos conocer el Cielo, sino que incluso podemos identificarnos con el Cielo, con el universo entero. El sabio que ha alcanzado la perfecta benevolencia rompe las barreras entre él y los otros, entre su corazón y el universo, y descubre todas las cosas en su propio interior. Meng Ke dijo: «Todas las cosas están completas en nosotros mismos. El darnos cuenta de ello, examinando nuestra conciencia, es nuestra mayor alegría.» [24]

Cuando alcanzamos ese estado de lucidez mística, sentimos en nuestro interior una gran energía vital (*qì*) que circula tanto en nosotros mismos como en el universo entero. Captar y cultivar esa vasta energía vital es el grado último de la sabiduría, pero, como ocurre con todas las nociones místicas, es difícil explicar en qué consista. Cuando un discípulo preguntó a Meng Ke en qué era superior a los demás, él respondió: «Yo conozco

[22] *Mèngzǐ,* VII A 1.
[23] *Mèngzǐ,* VI A 16.
[24] *Mèngzǐ,* VII A 4.

las palabras y sé cultivar muy bien mi vasta energía vital.» El discípulo le preguntó en qué consistía esa energía. «Es difícil de explicar», replicó Meng Ke. «Es una energía enormemente vasta y potente. Si se la cultiva rectamente y no se la obstaculiza, acaba llenando todo el espacio entre el Cielo y la Tierra. Es una energía que combina la rectitud y el camino. Sin ellos desaparece...» [25] Esta energía surge en uno mismo al final de un largo proceso de acumulación de virtud y sabiduría, pero no se puede provocar su venida, e incluso el tratar de ayudarla a crecer sería contraproducente. «No vaya a ser que le suceda a uno lo que a aquel hombre del país de Song, que estaba tan apenado porque su grano no crecía, que decidió ayudarlo a crecer, y para ello tiró hacia arriba de todas las espigas, hasta sacarlas un poco más de la tierra. Después de esto regresó a su casa cansadísimo y les dijo a los suyos: Hoy me encuentro muy cansado, porque he estado ayudando al grano a crecer. Su hijo fue entonces corriendo al campo para verlo, pero cuando llegó se encontró con que todas las plantas ya se habían marchitado.» [26]

---

[25] *Mèngzǐ,* II A 2.
[26] *Mèngzǐ,* II A 2.

13. Xun Kuang

13.1. *Vida de Xun Kuang*

Los tres grandes filósofos de la antigua escuela de los letrados (la *Rújiā*) fueron Kong Qiu, Meng Ke y Xun Kuang. Kong ha sido comparado con Sokrates, Meng con Platon y Xun con Aristoteles. Meng fue el originador de la llamada ala idealista de la *Rújiā;* Xun, el de su ala realista. *Xún* era el apellido familiar de este último, *Kuang* era su nombre propio.

Xun Kuang vivió durante el siglo -III. Nació hacia el año -300 en el Estado de Zhao, situado al sur de las actuales provincias de Shanxi y Hebei. A los 50 años de edad se trasladó al Estado de Qi (en la actual provincia de Shandong), de cuya famosa Academia formó parte durante unos años. De hecho fue el último pensador importante de la Academia de Qi. Más tarde marchó al Estado de Chu, cuyo príncipe lo recibió con deferencia, nombrándolo magistrado en Lanling. Muerto el príncipe, perdió su puesto, pero permaneció ya en Lanling hasta su muerte, que tuvo lugar hacia el -235.

Xun Kuang fue un famoso maestro, y entre sus discípulos se encontraban Han Fei, el filósofo legista, y Li Si, el primer ministro de Qin y artífice de la unidad china.

Xun Kuang escribió personalmente varios ensayos, reunidos en el libro *Xúnzǐ,* que consta de 32 capítulos. También se considera a Xun Kuang como el recopilador principal del *Lǐjì* (Memorias sobre los ritos), varias de cuyas partes probablemente se deben también a su pluma.

Testigo de la etapa final del período de los estados en guerra, Xuan Kuang, que se consideraba y llamaba letrado y seguidor del maestro Kong, no podía aceptar la visión optimista y blanda que de la naturaleza humana había ofrecido Meng Ke. Sus ideas nuevas y audaces fueron como un viento fresco dentro de la escuela de los letrados y tuvieron gran influencia hasta el siglo x. A partir del siglo xi su pensamiento fue considerado heterodoxo en la *Rújiā* y fue eclipsado por el éxito del de su rival Meng Ke, cuyo libro, el *Mèngzǐ,* se convertiría a partir del siglo xii en uno de los «cuatro libros» por antonomasia de la escuela de los letrados.

13.2. *La maldad de la naturaleza humana*

Meng Ke había sostenido que nacemos con las raíces de la bondad en nosotros y que sólo los golpes exteriores nos apartan de la intrínseca bondad de nuestra naturaleza. Para Xun Kuang lo contrario es cierto. Por naturaleza somos malos, incontrolados, egoístas, pendencieros, y sólo la influencia artificial de la educación, la presión social y el esfuerzo consciente nos permiten adquirir la bondad. «Por naturaleza el humán es malo y sólo mediante el esfuerzo artificial de la educación se hace bueno. La naturaleza original de cada uno le impulsa a buscar ávidamente su propia ventaja. El seguimiento de ese deseo conduce a la rapiña y la pendencia y a la desaparición de la cortesía. Por naturaleza el humán es ori-

ginariamente envidioso y odia a los demás. Estas tendencias conducen a la violencia y la destrucción, así como a la desaparición de la lealtad y la fidelidad. Por naturaleza el humán tiende a satisfacer los deseos que vienen por el ojo o la oreja; le gusta que le halaguen y es voluptuoso. Esto produce licencia y desorden, y aniquila la benevolencia y la rectitud, la urbanidad y la decencia. Por tanto, el dar rienda suelta a la naturaleza humana, el seguir los sentimientos humanos espontáneos, inevitablemente conduce a la rapiña y a la guerra, a la violación de las buenas costumbres, a la confusión de la conducta y al retorno a un estado de violencia. Por ello resulta absolutamente necesaria la influencia civilizadora de las leyes y de los maestros, de los ritos y de la rectitud. Por su influjo aparecen la cortesía y el comportamiento civilizado y, por consecuencia, el buen gobierno. Por todo ello resulta evidente que la naturaleza humana es mala, y que su bondad es adquirida.» [1]

Xun Kuang no es tan pesimista como parece a primera vista. Al igual que Meng, él piensa que todo hombre es capaz de convertirse en un sabio. «Cualquier hombre de la calle tiene la capacidad de conocer la benevolencia, la rectitud y la obediencia a la ley, y tiene los medios para vivir conforme a estos principios. Por tanto cualquiera puede convertirse en un Yu.» [2] Yu era un sabio rey legendario. Cualquiera puede convertirse en sabio, como Yu. Y es que para Xun Kuang, aunque el humán no sea por naturaleza bueno, sí es por naturaleza inteligente, posee un corazón capaz de pensar. Y su corazón le puede servir para sobreponerse a sus impulsos naturales y alcanzar la bondad. Esta negativa filosofía de la naturaleza humana es una filosofía positiva de la cultura. Todo lo que es bueno o valioso en el hombre es el resultado del esfuerzo humano, es un producto cultural. La bondad está en el orden cultural que imponemos sobre el caos de nuestras tendencias espontáneas.

---

[1] *Xúnzǐ*, cap. 23.
[2] *Xúnzǐ*, cap. 23.

Xun Kuang pensaba que la naturaleza humana es un haz de deseos que, dejados a su aire, no pueden por menos que provocar conflicto y caos. En efecto, todos deseamos lo mismo y los bienes son escasos. Sólo podemos ser frenados en nuestra tendencia a la pelea y al conflicto mediante la moralidad, mediante las ceremonias y costumbres, mediante la repartición (*fēn*) convencional, pero justa y aceptada, de los rangos, derechos y obligaciones. Los antiguos reyes sabios instituyeron la moralidad y las buenas costumbres y las inculcaron a los hombres, habituándolos a ellas contra los instintos de su naturaleza; pero, una vez habituados, estos buenos principios se convierten en una segunda naturaleza. El corazón del hombre educado hace suyos estos principios morales y, aunque no puede evitar el sentir sus deseos naturales, sí que puede evitar el seguirlos. Mediante la educación, todos los humanes pueden ser condicionados a ser morales, aunque el ser moral sea en cierto modo *contra natura*, pues, aunque el corazón no domine los deseos, sí controla las acciones. En definitiva es el corazón quien decide si seguir o no un deseo determinado.

La polémica entre Meng y Xun acerca de la naturaleza humana se basa en una diferente concepción de lo que hay que entender por naturaleza. Para Meng Ke la naturaleza de algo es lo peculiar y único de ese algo. Por eso la naturaleza humana estriba en lo peculiar de la especie humana, no poseído por ningún otro animal, en el corazón pensante. Para Xun Kuang la naturaleza de algo es lo inseparable de ese algo, lo que siempre se da en ello, aunque también se dé en otras cosas. Por eso la naturaleza humana estriba en los deseos espontáneos, comunes a todos los humanos (y también a muchos otros animales). Por eso pensaba Meng que la naturaleza humana es buena, y Xun que es mala. Pero ambos estaban de acuerdo en que (realizando su propia naturaleza, según Meng, y sobreponiéndose a ella, según Xun) todos los humanes son en principio capaces de asumir la moralidad en su corazón y de alcanzar la perfección moral, de llegar a ser sabios.

Con frecuencia, Xun Kuang ha sido comparado con Aristoteles. Un curioso paralelismo entre ambos se da entre sus teorías sobre el elemento diferenciador de los seres vivos. Aristoteles llamaba *psykhḗ* al principio vital que los organismos poseen y de que los seres inorgánicos carecen. Pero distinguía tres niveles en ese principio: la *psykhḗ* vegetativa, propia de todos los seres vivos, incluidas las plantas; la *psykhḗ* sensitiva, sólo poseída por los animales; y, finalmente, la *psykhḗ* intelectiva, patrimonio exclusivo del humán. Según Xun Kuang todos los seres vivos, y sólo ellos, poseen *shēng,* vida. Pero también distinguía entre la *shēng,* vida, poseída por todos los organismos, incluidas las plantas; *zhī,* conocimiento sensible, sólo presente en los animales, y, finalmente, *yì,* sentido de la justicia, rectitud. Es característico del contraste entre la filosofía china y la griega que Aristoteles pusiera el principio vital únicamente humano en la inteligencia, mientras que Xun lo ponía en el sentido de la rectitud moral. «El agua y el fuego tienen principios sutiles, pero no vida (*shēng*). Las plantas y los árboles tienen vida, pero no conocimiento sensible (*zhī*). Los animales y las aves conocen sensiblemente, pero carecen de sentido de la rectitud (*yì*). El humán posee principios sutiles, vida y conocimiento sensible, y además, sentido de la rectitud. Por ello es el más noble de los seres de este mundo. Carece de la fuerza del buey y es incapaz de correr como el caballo, y, sin embargo, somete a ambos a su servicio. ¿Cómo es ello posible? Los humanes son capaces de organizarse socialmente, pero no así los bueyes o los caballos. ¿Por qué pueden hacerlo los humanes? Porque son capaces de cooperar entre sí y de repartirse (*fēn*) las tareas y los rangos. ¿Y cómo es que son capaces de tal cooperación y reparto? Mediante la justicia y la rectitud, que une a las partes en una unidad armoniosa, juntando esfuerzos y conduciendo a la potencia y el triunfo.»[3]

---

[3] *Xúnzǐ,* cap. 9.

13.3. *El origen social de la moral*

Si el humán es por naturaleza malo, ¿cómo es que se hace bueno, que adopta una moralidad? ¿Qué razones hay para ello? En primer lugar, y como muestra el párrafo recién citado, el humán necesita organizarse para sobreponerse a las otras especies animales y someterlas a su servicio. Mediante su organización social compensa su debilidad física y reina sobre los otros animales. Pero la organización social sólo es posible sobre la base de una repartición (*fēn*) de los cargos y las tareas aceptada por todos, de una moralidad compartida. En segundo lugar, la división del trabajo proporciona más bienestar. Uno solo es incapaz de producir por sí mismo todos los bienes y servicios propios de una vida civilizada. «Un único individuo utiliza los resultados del trabajo de cientos de artesanos distintos. Sin embargo, un hombre particular no puede ser habilidoso más que en un solo oficio, y no puede ocupar más de dos cargos simultáneamente. Si la gente no viviera junta y no se prestaran servicios unos a otros, todos vivirían en la pobreza.»[4] Por tanto, sólo mediante la adopción de una moral, que a su vez permita la vida conjunta y la división del trabajo, pueden los humanes salir de la miseria. En tercer lugar, siempre habrá bienes escasos deseados por muchos o bienes únicos deseados por más de una persona. Esto puede fácilmente conducir a la disputa y la pelea de todos contra todos. «La gente desea y rehúye las mismas cosas. Aunque los deseos son muchos, las cosas son pocas. Y puesto que son pocas, indudablemente darán lugar al conflicto.»[5] Por tanto, la única manera de evitar los continuos conflictos, disputas y peleas consiste en establecer un sistema de convenciones que limite los deseos individuales. La función del *lǐ*, de las costumbres

[4] *Xúnzǐ*, cap. 10.
[5] *Xúnzǐ*, cap. 10.

y ritos, es precisamente la de imponer tales límites, evitando así el estallido de los conflictos. Quien acata el *lǐ*, quien impone esos límites a sus propios deseos, se comporta moralmente. Quien rechaza el *lǐ*, se comporta inmoralmente.

Xun Kuang fue el primer pensador chino que reconoció el origen social de la moral. La bondad sólo nace de la disciplina que impone la sociedad. El hombre, de por sí, es un torbellino de tendencias anárquicas. Es la sociedad la que —mediante la represión— domestica y canaliza esas tendencias de cada uno en una dirección beneficiosa para todos. Y en eso, en el beneficio general, consiste el bien. (Xun es utilitarista, como Mo Di, y en contraposición a Meng). La sociedad es la gran educadora. Los deberes (*yì*) y las reglas de urbanidad, de buena conducta, los ritos (*lǐ*), así como la música y las ceremonias, nos conducen al autocontrol y al sentido de lo justo. Las instituciones nos forman. «¿Cuál es el origen del *lǐ*? La respuesta es que el humán nace con deseos. Si esos deseos no son satisfechos, él no puede por menos que buscar su satisfacción. Cuando esta búsqueda de la satisfacción de los deseos no conoce límite o medida, necesariamente surge la disputa. La disputa produce el desorden. Y el desorden es la destrucción de todo. Los sabios reyes de antaño odiaban el desorden, y por ello establecieron las reglas de conducta (*lǐ*) y de rectitud moral (*yì*), a fin de acabar con ese desorden y confusión.» [6]

En definitiva, orden social y razón, beneficio general y moralidad se confunden. *Yì* y *lǐ* son el producto de la historia social e incorporan los principios de moralidad y racionalidad que se han afirmado a lo largo del tiempo. La moralidad, impuesta por la presión social y el autocontrol del corazón sobre el individuo, representa el triunfo de la cultura sobre la naturaleza.

---

6 *Xúnzǐ*, cap. 19.

13.4. *Teoría de los ritos*

El concepto de *lǐ* es muy amplio: abarca los ritos, las ceremonias, las normas de etiqueta, las buenas costumbres, la urbanidad. La escuela de los letrados había surgido en un medio de especialistas en ritos, y todos los letrados fueron unánimes en la altísima estima que siempre mostraron por los ritos. La justificación de los ritos y reglas de conducta (*lǐ*), en general, era que constituían un prerrequisito indispensable para limitar los deseos individuales y hacer posible una convivencia social organizada, pacífica y cooperativa, como acabamos de ver. Pero algunos ritos en particular, como los dedicados a los muertos recientes —lutos— y a los antepasados —sacrificios— no caían claramente bajo esa justificación. Su práctica era universal y dispendiosa entre las clases acomodadas de la antigua China. El luto duraba tres años, durante los cuales quedaba prácticamente paralizada cualquier actividad productiva. Los sacrificios eran complicadas ceremonias. Y los objetos más caros y suntuosos se enterraban en las tumbas para mayor honra de los muertos. Estas prácticas rituales habían sido duramente criticadas por Mo Di y su escuela como un despilfarro inútil y absurdo. El pueblo las justificaba por su creencia en espíritus y en ánimas supervivientes. Pero los letrados eran agnósticos y no creían en serio en espíritus ni en ánimas. Precisamente Mo les había echado en cara que, no creyendo en los espíritus ni en las almas supervivientes, sin embargo insistiesen en la importancia de los ritos funerarios y sacrificiales. La respuesta clásica se la daría Xun Kuang, tanto en su propio libro, el *Xúnzǐ*, como en el *Lǐjì*, libro sobre la interpretación de los ritos compilado por Xun Kuang, y debido a su pluma y a la de sus discípulos. El *Yílǐ* es el clásico de los ritos, que describe el ceremonial en la corte Zhou. El *Lǐjì*, muy posterior, interpreta y explica ese ceremonial, sacándolo del contexto supersticioso y religioso en que había surgido y haciéndolo aceptable para el agnosticismo de los letrados.

Xun Kuang sustituye la explicación supersticiosa de los ritos —los realizamos para complacer a los espíritus— por una explicación poética —los realizamos para nuestra propia satisfacción emocional—. Nuestro corazón no es un órgano puramente pensante; también es el órgano de las emociones y sentimientos. Cuando un ser querido se muere, sabemos intelectualmente que está definitivamente muerto y que ya nada podemos hacer por él, pues ya no existe. Pero emocionalmente no aceptamos esa conclusión, sino que nos sentimos doloridos y desesperados y queremos hacer algo por el muerto, esperando —contra toda esperanza racional— rendirle un último servicio. El mero conocimiento intelectual de la muerte nos dejaría emocionalmente frustrados. En la práctica de los ritos funerarios encontramos satisfacción emocional, sirviendo a los muertos como si todavía estuvieran vivos, aunque a sabiendas de que ya no lo están. En el *Lǐjì* se atribuyen al maestro Kong estas palabras: «Respecto a los muertos, si los tratásemos como si estuvieran realmente muertos, esto significaría una falta de afecto por nuestra parte, y no deberíamos hacerlo. Si, por el contrario, los tratásemos como si estuvieran realmente vivos, ello constituiría una falta de sabiduría, y tampoco deberíamos hacerlo.» [7] Tratar a los seres queridos muertos como muertos sería una falta de benevolencia y consideración, impropia de un hombre sensible. Tratarlos como realmente vivos sería una superstición, impropia de un hombre inteligente. El camino medio nos lo proporciona la práctica de los ritos.

Cuando alguien querido muere, nuestro amor y afecto continúan. Los ritos funerarios lo manifiestan. Son como el colofón de una vida entera de respeto y afecto. Pero en último término no sirven a los difuntos honrados, sino a los vivientes que los honran, no tienen que ver con presuntos espíritus, sino con la expresión de los sentimientos propios, con nuestra propia actividad. «Los ritos sacrificales son la expresión de la afectuosa añoranza que

[7] *Lǐjì*, cap. 2.

sentimos por los difuntos. Representan la culminación de la piedad y la fidelidad, del amor y el respeto... Sólo los sabios entienden plenamente su significado. Los hombres superiores los consideran como actividad propia del hombre, mientras que el pueblo vulgar considera que tienen que ver con espíritus y ánimas... Los ritos existen para rendir a los difuntos el mismo servicio que a los vivientes... Sirven a algo que carece de forma e incluso de sombra, y constituyen la culminación de la cultura y el refinamiento» [8].

Xun Kuang respeta también los ritos, ceremonias y oraciones para pedir la lluvia, las prácticas adivinatorias del futuro, etc. De hecho deseamos que llueva, sentimos ansiedad ante el futuro, etc. Y mediante los ritos apropiados expresamos nuestro deseo y nuestra ansiedad de un modo educado y poético. Pero, si somos inteligentes, no les atribuimos eficacia mágica ninguna. «Cuando no llueve, rezamos para que llueva. Y cuando deliberamos sobre asuntos importantes, recurrimos a la adivinación antes de tomar decisiones. No hacemos estas cosas porque pensemos que mediante ellas obtendremos lo que queremos. Se trata simplemente de gestos de buena educación. El hombre superior los considera como un asunto de buena educación, mientras que el pueblo vulgar les atribuye fuerza sobrenatural» [9].

Los letrados siempre insistieron en la importancia de la música y de las danzas y ceremonias musicales rituales. Xun Kuang dice: «El humán no puede vivir sin alegría, y la alegría necesita manifestarse físicamente. Si esta manifestación física no se somete a principio, se generará desorden. Los sabios reyes de antaño odiaban el desorden, y así establecieron la música del Ya y el Song para encauzar esa manifestación de la alegría. Ellos hicieron la música alegre, hermosa y clara... y produjeron sus llamadas directas e indirectas, su complejidad y simplicidad, su riqueza y frugalidad, sus pausas y no-

---

[8] *Xúnzǐ,* cap. 19.
[9] *Xúnzǐ,* cap. 17.

tas, a fin de despertar la bondad en las mentes de los hombres y de prevenir la conquista de sus corazones por los malos sentimientos. Este fue el modo como los sabios reyes de antaño establecieron la música»[10]. Esta concepción de la música como un instrumento de la educación moral, que disciplina y conduce por buenos cauces la expresión física de la alegría, ha permanecido siempre en la escuela de los letrados.

La interpretación al mismo tiempo utilitarista y poética de los ritos por Xun Kuang constituye uno de los puntos álgidos de su filosofía. A nosotros nos puede parecer extraña esa preocupación por los ritos, pero no hay que olvidar el papel fundamental que los ritos jugaban en la antigua vida china ni la importancia que revestían para los propios letrados, expertos profesionales en la práctica correcta de los mismos.

13.5. *Pragmatismo*

Meng Ke y Xun Kuang, los dos grandes filósofos letrados, estaban de acuerdo en la importancia de los ritos y en la posibilidad que cada hombre tiene de devenir un sabio, pero mantenían posturas contrapuestas en casi todo lo demás. Meng consideraba que la naturaleza humana era intrínsecamente buena; Xun, que era mala. Meng tendía a considerar el Cielo como una potencia cuasipersonal, de la que emanaban mandatos. Xun rechazaba de plano todo sobrenaturalismo. Para él, cada uno ha de ocuparse de sus propios asuntos, sin esperar asistencia divina. El Cielo, identificado con el universo, se comporta de un modo regular y no se preocupa para nada de los asuntos humanos. Meng era partidario de la libertad individual; Xun, del control social. Meng sólo admitía el deber como criterio de moralidad; Xun, también el provecho. Meng había dicho: «El que usa al máximo

---

[10] *Xúnzǐ*, cap. 20.

su capacidad mental conoce su naturaleza, y el que conoce su naturaleza conoce el Cielo»[11]. Para hacernos sabios, habríamos de tratar de conocer el Cielo. Pero según Xun, por el contrario, «precisamente el sabio es el que no trata de conocer el Cielo»[12].

Xun Kuang piensa que tratar de conocer el Cielo y especular sobre el universo es perder el tiempo. Lo que hay que hacer es aprovecharse del Cielo, explotar el universo, utilizar la naturaleza entera para nuestro provecho y beneficio. Por eso Xun alaba las técnicas y desprecia la especulación y la ciencia pura. En cierto modo su actitud de concebir el saber como un medio para el dominio de la naturaleza recuerda a la que casi dos mil años más tarde tendrá Francis Bacon en Europa.

Los daoístas habían insistido especialmente en el tema de la naturaleza y de la meditación sobre la naturaleza. Contra ellos se dirigen los famosos versos de Xun Kuang:

Glorificáis a la naturaleza y meditáis sobre ella.
¿Por qué no domesticarla y regularla más bien?
Obedecéis a la naturaleza y cantáis sus alabanzas.
¿Por qué no controlar su curso y utilizarla?
Contempláis las estaciones con reverencia y las esperáis.
¿Por qué no responder a ellas con actividades productivas apropiadas?
Dependéis de las cosas y os maravilláis de ellas.
¿Por qué no desplegar vuestras propias habilidades y transformarlas?
Meditáis sobre lo que hace que una cosa sea tal cosa.
¿Por qué no ordenarlas de tal manera que no las desperdiciéis?
Vanamente buscáis las causas de las cosas.
¿Por qué no apropiarse y disfrutar sus productos?
Por eso yo digo: Olvidarse del hombre y especular sobre el universo
implica no haber entendido la naturaleza de las cosas[13].

---

11 *Mèngzǐ,* VII A 1.
12 *Xúnzǐ,* cap. 17.
13 *Xúnzǐ,* cap. 17.

13.6. *La rectificación de los nombres*

Los temas lógicos, epistemológicos y semánticos habían sido puestos de moda por las discusiones de los moístas posteriores y de la escuela de los nombres (*Míngjiā*). Xun Kuang rechaza como vanas la mayor parte de esas discusiones, aunque no puede por menos de tomar partido frente a ellas, reafirmando la doctrina del maestro Kong sobre la rectificación de los nombres (*zhèngmíng*) e insertándola en el nuevo contexto.

Según Xun Kuang, los sentidos reciben las sensaciones, pero es el corazón quien identifica y clasifica dichas sensaciones, atribuyéndoles nombres. Sólo entonces aparece el conocimiento inteligible, el saber. Los nombres se originaron por motivos tanto lógicos como morales. «Los nombres se hicieron para denotar las cosas, de tal modo que se manifestase claramente la diferencia entre el superior y el inferior en la sociedad, y que se señalasen tanto las similaridades como las diferencias entre las cosas... Cuando las cosas son iguales, se las nombra de igual modo; cuando son diferentes, se las nombra de modo diferente...»[14] Si mantenemos clara esa diferenciación, reinará el orden en nuestro pensamiento y en nuestro discurso. Si no lo hacemos, se instaurará la confusión.

Los nombres son convencionales. Podrían ser otros que los que son. No hay nada en los sonidos de una palabra que la haga especialmente adecuada para designar una cierta cosa, un caballo, por ejemplo. (También en esto coincide Xun con Aristoteles.) Pero el que los nombres sean obra convencional de los hombres, no significa que podamos andar cambiando de convención a nuestro antojo. El usar las palabras en un sentido incorrecto o nuevo debería estar prohibido, pues engendra confusión y desorden. «Ningún nombre es necesariamente apropiado por sí mismo. Los nombres se establecieron por convención. Pero una vez establecida esa convención, el

[14] *Xúnzǐ*, cap. 22.

seguirla se convierte en una buena costumbre y el nombre es apropiado... Si surgiera un verdadero rey, seguro que confirmaría las antiguas convenciones sobre los nombres e introduciría algunas nuevas... Cuando los reyes hubieron establecido los nombres, los nombres quedaron fijados y las cosas distinguidas. Así podían seguirse sus principios y conocerse su voluntad. De este modo conducían cuidadosamente al pueblo hacia la unidad. Por tanto, el realizar distinciones no autorizadas entre palabras o el acuñar nuevas palabras confunde la correcta nomenclatura y produce dudas, litigios y maldad. Por eso se consideraba un crimen comparable al uso de falsas credenciales o de moneda falsa» [15]. La invención de nuevos nombres y la determinación de su significado es tarea del rey. El príncipe de un Estado y, mejor todavía, el ansiado Rey universal, es el que, introduciendo los nuevos nombres y velando por el buen uso de los viejos nombres, atribuyendo cargos y rangos, crea y mantiene el orden. El orden y la cooperación dependen de que la repartición de cargos y rangos sea justa y aceptada por todos. Para ser justa y aceptada, las cosas deben corresponder a sus nombres, las personas que ocupan cargos y rangos deben poseer realmente las cualidades implícitas en los nombres que los designan. Si un soberano no es un verdadero soberano, si un oficial no es verdadero oficial, algo marcha mal en el Estado. Por eso la rectificación de los nombres es importante, tanto lógica como políticamente.

Xun Kuang analiza someramente y rechaza las argumentaciones sutiles de moístas y miembros de la Escuela de los nombres, acusándoles de caer en tres tipos de falacias. «Todas las perversas teorías y heréticas nociones que han sido inventadas en abierta contradicción con la verdad se deben a esas tres falacias. Los soberanos sabios se dan cuenta de ello y no se preocupan de discutirlas. Saben que el pueblo puede ser unido por el *dào* del rey, pero es incapaz de razonar sutilmente. Por

[15] *Xúnzǐ*, cap. 22.

tanto, un soberano sabio establece su autoridad sobre el pueblo y lo guía mediante verdades que recuerda de vez en cuando por decreto, proclama la verdad en tratados expositivos y prohíbe bajo castigo cualquier desviación. Así, el pueblo puede ser convertido a la verdad como por arte de magia. ¿Para qué serviría entonces la argumentación y la dialéctica?»[16]. En estas palabras resuenan ecos del autoritarismo de Mo Di. Y, en efecto, será la autoridad del soberano la encargada de proceder a la rectificación de los nombres y a la unificación de las opiniones.

La actitud a la vez pragmática y autoritaria de Xun Kuang resultó fatal para su apreciación de la especulación, de la ciencia, de la curiosidad teórica, que él condena sin paliativos. «Todas aquellas cosas que no tienen nada que ver con la distinción entre lo bueno y lo malo, entre el buen gobierno y el abuso de poder, o con los problemas sociales, son cosas cuyo conocimiento en nada beneficia a los hombres y cuya ignorancia en nada les perjudica... Son objeto de las especulaciones de hombres desordenados de una época degenerada... En cuanto al desplazamiento de los cuerpos y el espacio vacío, o a la separación entre blancura y dureza, o la distinción entre acuerdo y diferencia, se trata de cosas que sobrepasan al ojo y al oído, y que incluso no pueden ser explicadas por los más elocuentes dialécticos. Ni siquiera la sabiduría de los sabios logra siempre comprenderlas. Pero no es uno menos caballero *(jūnzǐ)* por no conocer tales cosas, ni por conocerlas deja uno de ser un hombre vulgar *(xiǎorén)*. Los artesanos pueden ser igual de buenos artesanos sin ellas. Y sin ellas pueden los sabios gobernar adecuadamente un Estado»[17]. Esta actitud antiespeculativa, anticuriosa y en definitiva anticientífica hizo que la escuela de los letrados jugara un papel minúsculo en el desarrollo de la ciencia china, aunque, por otro lado, el

---

[16] *Xúnzǐ*, cap. 22.
[17] *Xúnzǐ*, cap. 8.

agnosticismo antisupersticioso de la *Rújiā* hubiera tenido una influencia positiva.

A mediados del siglo -III todo el mundo en China estaba harto de las continuas guerras y conflictos entre los Estados. Había un soterrado deseo, una nostalgia universal por un soberano que finalmente unificara el mundo, estableciera estándares y normas comunes y acabase con los conflictos. Nadie pensaba en unificar «China» —el concepto no existía—. Se trataba de unificar todo el mundo civilizado conocido. En este contexto hay que entender también la doctrina de Xun Kuang del soberano «rectificador de nombres» y unificador de opiniones. Al menos ese deseo y esa doctrina no tardarían en ser puestos en práctica. Precisamente por obra de dos discípulos de Xun, pronto un soberano universal iba a realizar la unificación política de China, es decir, del mundo.

14. Han Fei y el legismo

14.1. *Shang Yang, Han Fei y la escuela legista*

Durante la época de los estados en guerra el feudalismo Zhou, basado en las interrelaciones familiares entre los señores feudales y el respeto de los ritos y tradiciones, se había desintegrado por completo. Cada vez menos Estados dominaban cada vez más territorios y se libraban una lucha implacable entre ellos. Los soberanos de estos grandes Estados se veían confrontados a problemas nuevos e inmensos de organización, gobierno y guerra. Los filósofos de las diversas escuelas, y sobre todo los letrados, ofrecían sus consejos bienintencionados, basados en la virtud del príncipe y el bienestar de la población. Pero tales preocupaciones estaban lejos de la mente de los soberanos. Otros hombres, más realistas y expertos en la política práctica, ofrecían también su asesoramiento y con frecuencia eran consultados o empleados por los príncipes. Se trataba de los «hombres de métodos», así llamados porque pretendían ofrecer métodos infalibles para la exitosa dirección del Estado.

Según ellos, el éxito del soberano no depende de su virtud, sino de la aplicación del método oportuno. Estos «hombres de métodos» despreciaban los antiguos ritos e insistían en su sustitución por leyes explícitas, promulgadas públicamente y conocidas por todos. Por ello su escuela recibe el nombre de la *Fǎjiā* (escuela de las leyes o legista). A pesar de ese nombre, la *Fǎjiā* tenía más que ver con la organización y dirección del Estado y con el éxito político y militar que con los asuntos jurídicos propiamente dichos.

De todos los Estados de esta época turbulenta, aquel que antes acogió a los legistas y con más ardor aplicó sus métodos fue el Estado de Qin, situado en el extremo nordoccidental de la China de entonces (más o menos en la actual provincia de Shaanxi). A principios del siglo -IV era uno de los Estados más atrasados de China. Pero a partir de las reformas de Shang Yang, a mediados de ese mismo siglo, no hizo más que crecer, enriquecerse y fortalecerse, a la vez que seguía acogiendo a los más eminentes «hombres de métodos» y aplicando las doctrinas de la *Fǎjiā.* Antes de finales del siglo -III Qin se había «comido» a toda China, unificándola bajo el imperio totalitario del último rey de Qin y primer emperador de China. La mayoría de los legistas eran hombres prácticos, pero algunos de ellos se dedicaron también a justificar filosóficamente sus métodos y doctrinas, elaborando una filosofía política. El más importante de todos ellos fue sin duda Han Fei. Ni Shang Yang ni Han Fei nacieron en Qin, pero ambos acabaron prestando sus servicios en dicho Estado y, después de haberle servido con sus consejos y enseñanzas, ambos murieron ejecutados en las mazmorras del mismo.

Shang Yang había nacido hacia el -400 en el Estado de Wei, pero sólo en el entonces atrasado Estado de Qin encontró un oído atento para sus métodos y doctrinas. En -350 fue nombrado ministro de la corte de Qin y allí inició las reformas que conducirían a ese Estado a la supremacía. Abolió la servidumbre de la gleba y los privilegios de la aristocracia, promulgó un código legal

único para toda la población, sin distinción de clases, y organizó el gobierno sobre la base de una amplia burocracia directamente dependiente del soberano. Murió ejecutado en -338.

Han Fei era un aristócrata del pequeño Estado de Han. Nació hacia el -280. Fue discípulo del filósofo letrado Xun Kuang, en cuya escuela tuvo como condiscípulo a Li Si. Conocía bien tanto la filosofía de los letrados como la de los daoístas. Sistematizó las doctrinas de la *Fǎjiā* (escuela legista), exponiéndolas con singular vigor y claridad. Tartamudeaba al hablar, pero escribía bien. Escribió un largo libro, el *Hànfeizǐ,* dividido en 55 ensayos o capítulos. Trató sin éxito de influir en el soberano de su estado natal de Han. Enviado en misión diplomática a Qin fue recibido con todos los honores por el soberano de ese Estado, que siempre había sido suelo fértil para las doctrinas legistas, y allí se quedó. Pero más tarde, y como resultado de una intriga política de su antiguo condiscípulo Li Si, devenido canciller de la corte de Qin y celoso del creciente prestigio de Han Fei, fue encarcelado y murió en prisión en -223.

14.2. *Ruptura con la tradición*

Feng Youlan ha subrayado el exagerado respeto por la tradición y la experiencia de tiempos pasados, típico del pensamiento chino. El atribuye este rasgo al carácter eminentemente agrícola que siempre ha tenido la sociedad china. Los campesinos se encontraban cada año con las mismas estaciones, y en ellas realizaban cada año las mismas labores. Su tarea era repetitiva, y miraban al pasado como guía del futuro. Los antiguos pensadores chinos eran todos hidalgos ligados a la agricultura. Ninguno tenía nada que ver con el comercio, ninguno viajó fuera de China, ninguno se hizo a la mar a navegar. En cualquier caso manifestaban una notable tendencia a idealizar el pasado y a buscar en los tiempos remotos los modelos ideales de comportamiento y de gobierno.

El maestro Kong apelaba constantemente al ejemplo del rey Wen y del duque de Zhou, fundadores de la dinastía Zhou, y aducía sus presuntas acciones y palabras como justificación de sus propias doctrinas. Mo Di tuvo que recurrir a testimonios aún más antiguos para conferir autoridad a sus ideas, apelando al legendario emperador Yu, muy anterior a Wen y Zhou. A su vez, Meng Ke, para rebatir a Mo Di, recurre a los emperadores legendarios Yao y Shun, presuntamente anteriores al propio Yu. Y los daoístas se remontan a los antiquísimos augustos legendarios Fuxi y Shennong, aun más remotos que todos los anteriores. Cuanto más atrás se recurre en la búsqueda de testimonios, tanta mayor autoridad y ejemplaridad parecen poseer éstos. Por eso no es de extrañar que los filósofos constantemente alaben la sabiduría de «los sabios reyes de antaño» e interpreten los problemas de su tiempo como la consecuencia del apartamiento de las pautas ejemplares de moralidad establecidas en el pasado. En especial la escuela de los letrados idealizaba el originario sistema feudal Zhou e interpretaba las desgracias y conflictos de su propia época como un síntoma de degeneración social. La sociedad sólo podía rehabilitarse restaurando las viejas virtudes y las viejas ceremonias, y cultivando los valores de benevolencia, rectitud y exquisita urbanidad, supuestamente propios de los inicios de la dinastía Zhou.

En definitiva lo que los filósofos proponían a los soberanos del final de la época de los Estados en guerra era afrontar los acuciantes problemas del presente mediante una vuelta a las reglas de conducta del pasado y mediante un cultivo de su propia virtud. No es de extrañar que los rudos soberanos de la época, preocupados por los problemas inéditos de la extensión del Estado y de la guerra en gran escala, no mostraran excesiva paciencia con el moralismo utópico de la mayor parte de las escuelas, y que cerrasen sus oídos a los sermones moralizantes de los letrados y filósofos que recorrían las cortes. A los que sí abrían sus oídos y sus cancillerías, sin embargo, era a los legistas, a los hombres de méto-

dos, que reconocían los problemas y les asesoraban en su solución rápida, práctica y eficaz. Uno de los rasgos más característicos (y originales en el contexto chino) de la *Fǎjiā* estriba precisamente en el desprecio de la tradición y en la búsqueda de inéditas y eficaces soluciones a los nuevos problemas de la época.

La actitud de rompimiento con las soluciones tradicionales aparece claramente en los escritos de los legistas. Ya en el siglo -IV, Shang Yang había escrito: «Cuando los principios que guían a la gente se vuelven inadecuados frente a las nuevas circunstancias, sus estándares valorativos deben cambiar. Cuando cambian las condiciones reales del mundo, también han de ponerse en práctica principios distintos» [1]. Y el siglo siguiente, Han Fei se opone a la idea entonces corrientes de que la historia es un proceso de degeneración creciente a partir de una antigua edad de oro. Quizá la gente había sido más pacífica e inocente en tiempos remotos, pero ello no se debía a su superior virtud, sino a su población menos numerosa y a la consiguiente menor escasez de bienes. En esa época remota «había poca gente, pero muchos bienes, por lo que la gente no se peleaba. Actualmente no suele considerarse que una familia de cinco infantes sea numerosa, pero cada infante tiene luego otros cinco infantes, de tal modo que antes de la muerte del abuelo ya habrá 25 nietos. El resultado es que hay muchas personas, pero escasos bienes disponibles, y que cada uno ha de trabajar duramente para obtener un escuálido beneficio. Por eso la gente es propensa a pelearse» [2]. La situación ha cambiado, los problemas son distintos y mayores, y es absurdo pensar que las soluciones del pasado sirvan para resolver los nuevos problemas que plantea el presente. Nuevas soluciones son necesarias. A quienes no lo ven así, cuenta Han Fei la siguiente historia: «Un hombre de Song estaba labrando su campo, en medio del cual había un grueso tronco de

[1] *Libro del Señor Shang,* II, 7.
[2] *Hànfeizǐ,* cap. 49.

árbol. Un buen día un conejo que corría a toda velocidad se estrelló contra el tronco, rompiéndose la nuca y muriendo. A partir de entonces el hombre abandonó su arado y se pasaba el tiempo junto al árbol, esperando que cazara otro conejo. Pero el árbol nunca volvió a cazar otro conejo, y el hombre hizo el ridículo ante la gente de Song. Pues bien, uno que desea gobernar al pueblo hoy en día con los métodos de los reyes de antaño hace exactamente lo mismo que el hombre que esperaba junto al árbol... Por tanto, los asuntos marchan de acuerdo con su tiempo, y los preparativos se hacen en función de los asuntos... El hombre inteligente no aspira a repetir la antigüedad.» [3].

Según los legistas, las nuevas circunstancias requerían nuevos métodos de gobierno. Unos habían dicho que lo más importante era que el príncipe se preocupase de aumentar el *shì*, el poder o autoridad. Otros subrayaban el *shù*, el manejo de los hombres, el *know-how* político, el *management*. Otros, finalmente, entre los que se había encontrado Shang Yang, ponían el mayor énfasis en el *fă*, las leyes, explícitas, públicas, iguales para todos. Estos últimos darían su nombre a la escuela, la *Făjiā*, escuela de las leyes o de los legistas. Han Fei hizo la síntesis de todo ello, considerando que los tres factores (*shì, shù, fă*) son indispensables. Sólo mediante las leyes (*fă*) puede el Estado ser regulado, pero las leyes sólo tendrán verdadera vigencia si están respaldadas por el poder (*shì*) del soberano, e impuestas mediante la hábil manipulación (*shù*) de los hombres.

14.3. *Premios y castigos*

La hábil manipulación de los hombres se lleva a cabo dosificando adecuadamente los premios y los castigos.

Durante la época clásica del feudalismo Zhou los humanes se dividían en dos grandes clases: los *jūnzǐ*, hi-

---

[3] *Hànfeizǐ*, cap. 49.

dalgos o nobles más o menos emparentados con los señores feudales, por un lado, y los *xiǎorén,* la plebe, por otro. La conducta de los nobles estaba regulada por el *lǐ,* por el conjunto de buenas costumbres, ritos, ceremonias y pautas de comportamiento educado y caballeresco. La conducta de la plebe, de la gente vulgar, del pueblo bajo, estaba regulada por los *xíng,* los castigos o penas. Así, todo quedaba en orden, regulado por el *lǐ* (para los de arriba) y por el *xíng* (para los de abajo). Como se dice en el libro de los ritos: «El *lǐ* no desciende hasta el pueblo bajo, ni el *xíng* alcanza a los ministros»[4].

Los letrados de la *Rújiā,* siguiendo al maestro Kong, habían tratado de elevar moralmente al pueblo, invitando a todos a cumplir con el *lǐ* y a regular su conducta con rectitud conforme al *lǐ,* a las buenas costumbres, los ritos y las ceremonias. Cualquiera puede, mediante la práctica del *lǐ,* convertirse en un verdadero *jūnzǐ,* un hombre superior, sea cual fuere su origen social. Los legistas de la *Fǎjiā,* por el contrario, siguieron el camino inverso. En vez de tratar ahora al pueblo bajo como antes sólo se trataba a los nobles, sería más práctico para el soberano tratar ahora a los nobles como antes sólo se trataba al pueblo bajo, es decir, mediante los castigos. Los ritos y costumbres tradicionales que constituían el *lǐ* quedarían así abolidos. El soberano, desembarazado de escrúpulos moralistas, haría cumplir las leyes por todos mediante la implacable aplicación de crueles castigos a cuantos dejasen de cumplirlas.

Han Fei, discípulo de Xun Kuang, había aprendido de su maestro la lección de que la naturaleza humana es originariamente mala, anárquica, interesada, egoísta. Tratar de reformarla mediante la cultura, como proponía Xun, es utópico e innecesario. Los legistas aceptaban la naturaleza humana tal y como es, sin tratar de cambiarla ni reformarla, limitándose a establecer los métodos de gobierno adecuados a ella. El soberano no gobierna sólo sobre los raros santos o sabios, sino sobre la totalidad

---

[4] *Lǐjì,* cap. 10.

de la población, a la que hay que obligar —mediante premios y castigos— a hacer lo que conviene al Estado y, en especial, a cumplir las leyes. «El soberano inteligente no basa el gobierno del Estado en la esperanza de que los hombres hagan el bien por sí mismos, sino que organiza las cosas de tal modo que no puedan hacer mal alguno. En el interior de las fronteras de un Estado no hay más de diez personas que harían el bien por sí mismas; sin embargo, si uno hace imposible que la gente se comporte mal, entonces el Estado entero estará en paz. Quien gobierna un país se ocupa de la mayoría y se olvida de los pocos, y no se preocupa por la virtud, sino por las leyes» [5]. ¿Cómo evitar que la gente, de por sí mala, haga el bien, es decir, haga lo que conviene al Estado, cumpla las leyes? «Para gobernar el mundo hay que actuar de acuerdo con la que es la naturaleza humana. En la naturaleza humana hay sentimientos de gusto y de disgusto, y por tanto los premios y los castigos son efectivos. Cuando los premios y los castigos son efectivos, las órdenes y las prohibiciones se cumplen, y el gobierno es perfecto» [6].

Han Fei propone una especie de conductismo político, de acuerdo con el cual la población entera sería condicionada a comportarse bien (es decir, de acuerdo con las leyes del Estado) a base de un sistema de constantes premios y castigos (más bien de castigos, pues los premios sólo se darían por acciones de guerra). La más ligera infracción de alguna ley sería severísimamente castigada. «Castiga severamente hasta la más minúscula de las infracciones. Si las pequeñas faltas se evitan, los grandes crímenes no llegarán a cometerse, y el desorden no surgirá» [7]. El incumplimiento de la ley debe ser siempre implacablemente castigado, sea quien sea el transgresor, sin favoritismo ni excepción alguna. La pena normal es la pena de muerte, con frecuencia acompa-

---

[5] *Hànfeizǐ*, cap. 50.
[6] *Hànfeizǐ*, cap. 48.
[7] *Hànfeizǐ*, cap. 30.

ñada de tortura. La delación de amigos y parientes que han transgredido alguna ley es obligatoria. Quien no denuncia a su amigo transgresor será aserrado vivo en dos partes. El viejo maestro Kong había dicho que el hijo en ningún caso debería delatar a su padre, pues la piedad filial es lo más sagrado. Para Han Fei el hijo debe denunciar a su padre, si éste ha incumplido la ley, y si no lo hace, sufrir ejemplar castigo. Los buenos sentimientos humanitarios de los letrados no son más que rémoras y obstáculos para el buen funcionamiento del Estado. «No vale la pena adoptar la benevolencia, la rectitud, el amor y el afecto. Sólo los castigos severos y las penas duras pueden mantener el Estado en orden» [8].

14.4. *Preeminencia del Estado*

Los legistas no pretendían elevar el nivel de vida (y aún menos el nivel moral) de la población. Los individuos no importaban, eran meros medios al servicio del Estado y del soberano que estaba a su cabeza. El Estado propugnado por los legistas era un estado radicalmente totalitario.

Los supremos intereses del Estado (y del soberano) consisten en mantenerse y afirmarse frente a los otros Estados, en extender su territorio a costa de ellos, en ser autárquico económicamente y en ganar todas las guerras. Nada menos que eso es lo que prometían los legistas al soberano dispuesto a seguir su método. En concreto, ese método tenía dos prioridades: la agricultura y la guerra. Por ello todas las actividades agrícolas y militares serían fomentadas, mientras que las demás serían prohibidas o al menos reprimidas.

Los legistas consideraban la agricultura como el tronco de la economía, que había que potenciar a toda costa, acabando con el enfeudamiento de las tierras, permitiendo la competición entre campesinos libres, capaces

[8] *Hànfeizǐ*, cap. 14.

de comprar y vender sus tierras, promoviendo la producción y almacenamiento de cereales, etc. El comercio, por el contrario, estaba mal visto. Los comerciantes son poco leales al Estado, viajan demasiado, no producen. Habrá que asarlos a impuestos. Y habrá que dificultar el comercio exterior mediante altas tarifas aduaneras. En definitiva, ¿para qué exportar? ¿Para que los cereales acaben en manos del enemigo? Mejor ser autosuficientes y renunciar al comercio. Almacenando los excedentes de una próspera agricultura, se tendrán suficientes reservas para emprender la guerra cuando el soberano lo considere oportuno. Los campesinos podrán entonces ser enviados, como soldados, a la batalla. No importa que abandonen los campos. Los graneros estarán llenos. En definitiva, el hacer y ganar la guerra es el fin último del Estado. Por ejemplo, cada uno recogerá las cabezas de los enemigos que él mismo haya matado, y será premiado en consecuencia: a tantas cabezas recogidas, tantas tierras concedidas y tal rango adquirido. Las viejas clases feudales serán abolidas. Sólo habrá una cambiante jerarquía de nuevo cuño, en la que los individuos subirán y bajarán según su cumplimiento de las leyes y sus servicios al Estado. Cualquiera será admitido a los más altos cargos de la administración. Pero si no cumple con el cometido anejo a esos cargos de un modo satisfactorio, será ajusticiado. De esta manera sólo los más competentes se atreverán a solicitar los cargos y permanecerán en ellos. Fuera de la agricultura, la milicia y la administración estatal sólo quedan los parásitos, los vagabundos, los comerciantes, los artesanos de lujo, los filósofos y letrados. Todos ellos son inútiles para el Estado y serán eliminados o, al menos, arrinconados.

El Estado así gobernado será el más rico y el más fuerte, y su soberano será el más poderoso. Eso es lo que prometían los legistas. Y su promesa se cumplió. El Estado de Qin, pionero en la adopción del legismo de Shang Yang en el siglo -IV, acogió en el -III a Han Fei y puso al frente del gobierno a Li Si. La potencia de Qin creció incontenIblemente y poco a poco fue decla-

rando la guerra y venciendo a cada uno de los restantes Estados hasta que, finalmente, había conquistado toda China. El último rey Qin se proclamó a sí mismo *Qin Shihuangdi,* es decir, el primer emperador Qin, el primer emperador de China (y, por tanto, de todo el mundo civilizado entonces conocido). Mientras tanto, el propio Han Fei moría en las mazmorras del Estado totalitario que él había propugnado. Pero su ideal triunfaba, aunque fuera a sangre y hierro, entre el sudor y las lágrimas.

15. El daoísmo: Yang Zhu y el *Lǎozǐ*

15.1. *Yang Zhu y los orígenes del daoísmo*

La desintegración del feudalismo Zhou condujo a muchos aristócratas a la ruina. Algunos de estos aristócratas arruinados perdieron por completo la fe en la política y en cualquier tipo de Estado. A diferencia de los legistas, rechazaban el orden nuevo. A diferencia de los letrados, no añoraban el viejo. Asqueados y desengañados de la sociedad, se retiraron a la soledad del campo, del bosque o de la montaña. Allí, apartados del mundanal ruido y cultivando un poco de tierra, trataron de recuperar la tranquilidad de ánimo y la alegría de vivir que las intrigas cortesanas les habían hecho perder. Estos eremitas solían despreciar las convenciones sociales, a las que contraponían un ideal de vida espontánea, natural y libre de artificios. Así conseguirían armonizar con la naturaleza y sintonizar con el *dào,* el fondo último del universo. De ahí el nombre de *Dàojiā* o escuela daoísta con que se conoce ese movimiento.

El primer pensador daoísta del que tenemos noticia

cierta fue Yang Zhu. Mo Di todavía no lo menciona, pero poco después sus doctrinas conocen amplia difusión. Meng Ke escribe: «Las palabras de Yang Zhu y de Mo Di llenan el mundo» [1]. Por tanto, parece que Yang Zhu vivió después de Mo Di y antes de Meng Ke, aproximadamente a finales del siglo -v y a principios del -IV.

No se conserva ningún escrito de Yang Zhu. En el libro doísta *Lièzǐ* hay un capítulo titulado Yang Zhu, pero el libro es muy posterior y, en especial, ese capítulo fue escrito hacia el siglo III, es decir, más de 600 años después de la muerte de Yang Zhu. Sin embargo, algunas citas conservadas en otros libros antiguos nos permiten conocer algo de sus pensamientos. Al parecer defendía dos tesis: 1) uno debe preocuparse por sí mismo y olvidarse de la sociedad y de los demás, y 2) uno debe valorar su propia vida y despreciar las posesiones y las cosas. En el *Mèngzǐ* leemos: «Yang Zhu sostiene el principio de cada uno para sí; aunque con arrancarse un solo pelo de la cabeza hubiera beneficiado al mundo entero, no se lo habría arrancado» [2]. En el *Hànfeizi* leemos: «Hay un hombre que tiene por principio no entrar en una ciudad que corra peligro y no permanecer en el ejército. Ni por beneficiar grandemente al mundo entero se arrancaría un solo cabello de la cabeza... Se trata de alguien que desprecia las cosas y valora la vida» [3]. Y en el *Huainanzǐ* (del siglo -II) se dice: «Preservar la vida y mantener su autenticidad, no dejándose enredar por las cosas: ésa es la doctrina de Yang Zhu» [4].

En abrupta contraposición al altruismo y amor universal de los moístas y a la preocupación familiar y social de los letrados, Yang Zhu afirma un egoísmo asocial, basado en la absoluta primacía de la propia vida. Lo

[1] *Mèngzǐ*, III B 9.
[2] *Mèngzǐ*, VII A 25.
[3] *Hànfeizǐ*, cap. 50.
[4] *Huainanzǐ*, cap. 13.

importante para mí soy yo. El daoísta no daría un pelo por salvar el mundo ni por conquistar el mundo. Alejado del bien y del mal, de la ambición y de la compasión, cuida su vida y su cuerpo. Esta preocupación permanecerá ya siempre en el daoísmo.

De esta preocupación por la propia vida y por el propio cuerpo proviene también el tradicional interés daoísta por la salud, por la longevidad, por los métodos dietéticos y respiratorios que conducen al *yǎng shēng*, a la alimentación de la vida.

La reflexión daoísta alcanzó su primer punto culminante en el libro titulado *Lǎozǐ* (literalmente, «viejo maestro»), de cuyo autor nada se sabe a ciencia cierta. Parece que fue escrito durante el siglo -IV, y en cualquier caso es claramente posterior a la muerte de Yang Zhu, respecto a cuyas ideas el *Lǎozǐ* representa ya un gran progreso. Sin embargo, en el estrato más antiguo del *Lǎozǐ* siguen presentes los temas de Yang Zhu, por ejemplo en la pregunta retórica:

La fama o la propia persona,
¿qué es más digno de estima?
La propia persona o las riquezas,
¿qué es más importante? [5].

O en la proclamación:

A quien valora su propio cuerpo más que el mundo entero,
se le puede confiar el mundo.
A quien ama más su propio cuerpo que el mundo entero,
se le puede entregar el mundo [6].

15.2. *El* dào

Los pensadores daoístas estaban fascinados por la infinita variedad de las manifestaciones de la naturaleza.

---

[5] *Lǎozǐ*, 44.
[6] *Lǎozǐ*, 13.

Pero por detrás de todas ellas barruntaban un fondo último invariable. A ese fondo último del universo llamaban el *dào*.

El *Lǎozǐ* habla del *dào* y de la dificultad de hablar sobre el *dào*. El *dào*, en efecto, es inefable, no puede ser expresado o articulado en palabras, no puede ser nombrado, es *wúmíng* (sin nombre). «El *dào* que puede expresarse en palabras no es el *dào* permanente»[7]. «El *dào* permanente no tiene nombre»[8]. «El *dào* es grande, pero ningún nombre le conviene»[9]. «Es un proceso interminable que no admite nombre»[10]. El *dào* es el principio primero, pero todavía indeterminado, de todas las cosas, y, concretándose, las genera como una madre y adquiere nombres, tantos nombres como géneros de cosas. Pero esos nombres no son el verdadero nombre del *dào*, sino sólo de sus manifestaciones o concreciones. El *dào*, inefable, sin nombre (*wúmíng*), es el principio de todas las cosas. De ahí el famoso inicio del *Laozi*:

El *dào* que puede expresarse con palabras
no es el *dào* permanente.
El nombre que puede ser nombrado
no es el nombre permanente.
Lo que no tiene nombre *(wú míng)*
es el principio de todos los seres.
Lo que tiene nombre *(yǒu míng)*
es la madre de todas las cosas.
La permanente ausencia de deseos
permite contemplar su esencia escondida.
La constante presencia de deseos
lleva a contemplar sus manifestaciones.
Ambos tienen el mismo origen,
con nombres diferentes designan una misma realidad.
El profundo misterio
es la llave de las transformaciones de los seres[11].

---

[7] *Lǎozǐ*, 1.
[8] *Lǎozǐ*, 32.
[9] *Lǎozǐ*, 41.
[10] *Lǎozǐ*, 14.
[11] *Lǎozǐ*, 1.

Deseando las cosas, las contemplamos y, por tanto, contemplamos las manifestaciones del *dào*. Pero la purificación y la ausencia de deseos nos permiten penetrar más hondo, descubriendo detrás de esas manifestaciones la esencia escondida del universo que en ellas se manifiesta: el *dào*. Quien comprende este profundo misterio —es decir, que hay un fondo permanente por detrás de los cambios observados— ha encontrado la llave de las transformaciones.

Las sutiles discusiones de la escuela de los nombres —*la Míngjiā*— habían puesto de relieve la importancia de las distinciones semánticas. Un reflejo de ellas se encuentra en la insistencia del *Lǎozǐ* en el carácter inefable, no nombrable, del *dào*. Alguien podría pensar que aquí hay una contradicción —¿Cómo que el *dào* no tiene nombre? Claro que lo tiene, el que estamos usando: «*dào*»—. Esta dificultad puede orillarse distinguiendo entre nombres que tienen un significado y que corresponden a características definidas, como «abuelo», «número 7» y «el mar», y palabras deícticas que se limitan a señalar en una dirección como «esto», «eso» y «aquello». El *dào* no tiene nombre en el primer sentido, pues no podemos definirlo y carece de significado explicitable, pero sí que podemos referirnos a él utilizando precisamente la partícula deíctica «*dào*». El sabio se va familiarizando con el *dào,* va aprendiendo a seguir sus ritmos, pero nunca llega a comprenderlo, a sondear su profundo significado. De hecho, el *dào* es un abismo insondable. El *dào* es el fondo previo a todas las distinciones. Una vez que ese fondo se concreta, se manifiesta como ser o como no-ser, como cielo o como tierra, como una cosa o como otra. En cuanto *dào* primigenio es la unidad última de la que todavía no han surgido diferencias. Incluso puede indentificarse al no-ser, en el sentido de no-ser-nada-determinado.

El *dào* es vacío,
pero su eficiencia nunca se agota.

El *dào* es un abismo,
parece el origen de todas las cosas...
Profundo,
parece existir y al mismo tiempo no existir [12].

Las diez mil cosas del mundo nacen del ser *(yǒu)*,
el ser nace del no-ser *(wú)* [13].

Las cosas nacen al determinarse la primitiva indeterminación del *dào*. Del *dào* indeterminado, del no-ser-(algo-determinado), nace el ser-(algo-determinado) y, así, de la determinación, nacen todas las cosas.

El concepto de *dào* es profundo, sugestivo y poco preciso. Recuerda al concepto de *ápeiron* de Anaxímandros, al *lógos* de Heráklitos y los estoicos, al *Brahman* de las *Upaniṣad*, al *śūnyatā* de Nāgārjuna.

El *dào* es aquello que el universo entero, en el fondo, es, el sustrato permanente de sus múltiples manifestaciones. Pero ese *dào* indeterminado e inconcreto se determina y concretiza, dando lugar a las cosas. El *dào* universal, en cuanto determinado en un género particular de cosas, se llama el *dé* (la virtud, excelencia o esencia) de esas cosas. El concepto de *dé* recuerda al concepto griego de *aretḗ*. Una cosa en su plenitud es una cosa conforme a su *dé* particular, una cosa que realiza plenamente el *dào* a su manera particular. También el humán es una determinación del *dào*. Con frecuencia se olvida de ello. Enredado en las intrigas y ambiciones, y apegado a las cosas, con frecuencia vuelve la espalda al *dào* y no realiza su propio *dé*. El sabio daoísta se despega de las cosas, huye de las intrigas, carece de ambiciones, cultiva la sencillez, la naturalidad y acaba realizando el *dé* humano, es decir, identificándose con el *dào*.

15.3. *El retorno*

Esa realidad última del universo que es el *dào* se manifiesta en todas las direcciones, pero cuando ha ido su-

---

[12] *Lǎozǐ*, 4.
[13] *Lǎozǐ*, 40.

ficientemente en una dirección, da la vuelta y revierte en la dirección opuesta. Cada proceso es como un péndulo. Avanza, para luego retroceder, para luego volver a avanzar, etc. El desarrollo nunca es indefinidamente progresivo o regresivo, sino siempre cíclico. Una vez alcanzado el extremo de un ciclo, se produce el retorno, el retroceso hasta el extremo opuesto. Ese retorno (*fǎn*) constituye la ley básica y última de la naturaleza.

El movimiento del *dào* es el retorno (*fǎn*)[14].

Ser y no-ser se engendran mutuamente,
difícil y fácil se producen mutuamente,
largo y corto se forman mutuamente,
alto y bajo se completan mutuamente...
delante y detrás se siguen mutuamente,
eso es la ley de la naturaleza[15].

Consciente de que todo da la vuelta, de que todo retorna, el daoísta logra superar la perplejidad que en un primer momento le producen los opuestos cambios que continuamente observa, y se deleita en las paradojas. Una de las consecuencias de esta doctrina es que quien trata demasiado de obtener algo, acaba obteniendo todo lo contrario. Por eso conviene más bien hacer lo contrario de lo que suele hacerse, para que así el movimiento mismo del *dào* nos lleve al extremo opuesto.

Si quieres disminuir algo,
debes antes agrandarlo.
Si quieres debilitar algo,
debes antes fortalecerlo.
Si quieres eliminar algo,
debes antes apoyarlo.
Si quieres obtener algo,
debes antes haberlo dado.
En esto reside la clarividencia escondida.
Lo blando y lo débil triunfa de lo fuerte[16].

---

14 *Lǎozǐ*, 40.
15 *Lǎozǐ*, 2.
16 *Lǎozǐ*, 36.

La exaltación de la blandura es una de las constantes del *Lǎozǐ*. Por paradójico que parezca, sólo cediendo se vence, sólo mediante la dulzura y la suavidad se triunfa de la fuerza y la dureza. Esa es la ley del *dào*, manifestada en la naturaleza entera, como muestran las blandas aguas, que siempre acaban venciendo a las duras piedras.

> Nada hay en el mundo más blando y suave que el agua,
> pero nada puede superarla en el combate contra lo duro y resistente,
> nada puede en eso sustituirla.
> El agua vence a lo más duro,
> lo débil vence a lo fuerte...
> Las palabras verdaderas parecen paradójicas [17].

El siguiente párrafo resume varios de los puntos básicos de la filosofía daoísta:

> El movimiento del *dào*
> es el retorno.
> El *dào* se manifiesta
> cediendo débilmente.
> Las diez mil cosas del mundo nacen del ser,
> y el ser nace del no-ser [18].

15.4. *La unión con el* dào

En la época de los Estados en guerra los letrados predicaban la vuelta a los ritos del pasado, la restauración de la sociedad feudal Zhou, atemperada por el cultivo de las virtudes humanistas de la benevolencia y la rectitud. Pero los daoístas rechazaban los ritos y las ceremonias, como convenciones artificiosas, contrarias a la espontaneidad natural, al verdadero *dé* del humán. Es cierto que esas virtudes pueden a veces ser necesarias, pero eso no es sino un síntoma más de lo mucho que nos hemos alejado de una situación de naturalidad y es-

---

[17] *Lǎozǐ*, 78.
[18] *Lǎozǐ*, 40.

pontaneidad, de lo que podríamos llamar el sereno anarquismo naturalista, que la *Dàojiā* propugna.

El hombre de virtud superior carece de virtud,
y por ello precisamente la posee...

Tras la pérdida del *dào* aparece la virtud,
tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos.
Los ritos suponen un debilitamiento de la lealtad y la confianza,
y son el principio del desorden [19].

Las virtudes propugnadas por la *Dàojia* son la simplicidad, la naturalidad, la espontaneidad, la frugalidad, la blandura, la falta de pretensiones, deseos o ambiciones, incluso la vaciedad interior y la ausencia de erudición. La erudición de los letrados es un muro de pretenciosa palabrería que nos aparta de la contemplación directa e ingenua de la naturaleza y de la intuición del *dào.*

Cuando el *dào* ha sido abandonado,
aparecen la benevolencia y la rectitud.
Cuando surge la inteligencia y la erudición,
aparece la gran hipocresía [20].

Los conocimientos son la mera superficie del *dào*
y el principio de la necedad [21].

En definitiva, lo que importa es realizar nuestro propio *dé,* identificándonos con el *dào.* Para eso debemos despegarnos de las cosas, de las erudiciones, de los deseos, de los deberes, de las ambiciones, vaciarnos (como el *dào* es vacío), ablandarnos (como el *dào* es blando), aquietarnos. «El que en su conducta sigue al *dào,* se une al *dào.*»

[19] *Lǎozǐ,* 38.
[20] *Lǎozǐ,* 18.
[21] *Lǎozǐ,* 38.

Alcanzar el vacío es la norma suprema,
conservar la quietud es el máximo principio.
Del devenir abigarrado de los diez mil seres,
contempla su retorno.
Innumerable es la variedad de los seres,
mas todos retornan a su origen.
Es la quietud.
La quietud
es retornar a la propia determinación.
Retornar a la propia determinación
es lo permanente.
Conocer lo permanente
es la iluminación.
Quien conoce lo permanente, todo lo abarca.
Quien todo lo abarca...
se identifica con el cielo.
Quien se identifica con el cielo, se hace uno con el *dào*.
Quien se hace uno con el *dào*, vive largo tiempo.
Hasta el final de sus días permanecerá libre de todo peligro[22].

Esta búsqueda de la unión con el *dào* recuerda al empeño upaniṣádico de unión con el *Brahman*. Pero los dos últimos versos nos recuerdan la preocupación daoísta inicial por la propia vida, la propia salud y la propia longevidad, tan distinta de la obsesión india por el *saṃsāra*.

El conocimiento sensorial, empírico, no puede conducirnos al *dào*. Para conocer el *dào* no hace falta viajar, ni observar. Hay que apagarse, atenuarse, ablandarse, hacerse como el *dào*, para poder obtener la intuición interior del *dào*, que no es otra cosa que la identificación con él.

Sin salir de la propia casa
se conoce el mundo.
Sin mirar por la ventana
se conoce el *dào* del cielo.
Cuanto más lejos se va,
menos se sabe.

---

[22] *Lǎozǐ*, 16.

Por eso el sabio conoce sin viajar,
distingue las cosas sin mirar,
realiza su obra sin actuar[23].

Quien, finalmente, logra actuar como el *dào* e identificarse con el *dào,* se hace inocente y natural como un infante pequeño. «El que posee la plenitud de la virtud se asemeja a un recién nacido»[24].

15.5. *La no acción*

Todas las escuelas filosóficas predicaban cierto tipo de acción social, aunque difiriesen en el contenido o en la meta de esa acción. Sólo los daoístas predicaban la no acción (*wúwéi*), la inacción. ¿Qué hacer? Nada. Cuanto menos hagamos, mejor. Cuanto menos nos interfiramos en el curso de la naturaleza, mejor. El *dào* que sustenta el universo es más sabio que nuestras doctrinas y leyes. Lo que habrá de ser, será. Nuestra intervención sólo puede tener efectos contraproducentes.

El que actúa fracasará,
el que se aferra a algo, lo perderá.
Por eso el sabio no actúa,
y de ese modo no fracasa.
No se aferra a nada,
y de ese modo nada pierde[25].

El fracaso viene de la pretensión de alcanzar un objetivo. Renuncia a todo objetivo y no podrás fracasar.

El hombre de virtud superior no actúa,
ni pretende alcanzar fin alguno[26].

---

[23] *Lǎozǐ,* 47.
[24] *Lǎozǐ,* 55.
[25] *Lǎozǐ,* 64.
[26] *Lǎozǐ,* 38.

Así como el *dào* mismo es indeterminación y no-ser (algo-determinado), así también el modo de actuar recomendable consiste en el no-actuar (*wúwéi*) de un modo consciente y deliberado, en el no perseguir fines, en el dejarse blandamente llevar por el flujo de la naturaleza y de la vida, tras el que late el *dào*.

Practica el no-actuar,
dedícate a no ocuparte en nada,
saborea lo que no tiene sabor [27].

Lo más débil del mundo
cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay.
El no-ser penetra en donde no existe el menor vacío.
De ahí conozco yo las ventajas de la inacción *(wú wéi)* [28].

Quien trata de hacer cosas, nunca consigue hacerlas todas, siempre deja cosas sin hacer. Su activismo lo hace vivir desasosegado. Pero quien se dedica a no ocuparse de nada, quien nada pretende hacer, no deja nada sin hacer y alcanza la tranquilidad. Sólo por la no acción se hace uno dueño del mundo.

El que escucha el *dào*...
disminuye y disminuye hasta alcanzar la no-acción,
y como nada hace, nada hay que deje de hacer.
Quien aspire a conquistar el mundo,
deje que las cosas sigan su curso [29].

15.6. *Filosofía política*

Los daoístas siempre han sido anarquistas, en el sentido de que no han reconocido a ningún Estado, ni soberano. Ya Meng Ke observaba que «la escuela de Yang Zhu es la de cada cual para sí, con lo que no reconoce a ningún soberano» [30]. Los daoístas practicaban la crítica

[27] *Lǎozǐ,* 63.
[28] *Lǎozǐ,* 43.
[29] *Lǎozǐ.* 48.

social y denunciaban los lujos de la corte, los despilfarros, los desórdenes y las guerras, que arruinaban al pueblo.

La corte está corrompida;
los campos abandonados;
los graneros, vacíos.
Ropajes lujosos,
afiladas espadas al cinto,
manjares hasta saciarse y riquezas sin cuento,
a todos ellos hay que llamarles jefes de bandidos.
Un jefe de bandidos
está lejos del *dào*[31].

Los hombres están hambrientos,
porque los muchos impuestos les arrebatan su cosecha,
por eso tienen hambre.
El pueblo no se deja gobernar,
porque sus gobernantes actúan[32].

La *Dàojiā* tenía un espíritu popular y democrático. El pueblo pagaba el pato de las continuas guerras que asolaban a China durante la época de los Estados en guerra. El *Lǎozǐ* condena la guerra sin paliativos.

Se debe persuadir con el *dào* a los señores de hombres,
y no imponerse al mundo con la fuerza de las armas.
Las acciones violentas provocan resultados negativos.
Donde acampan los ejércitos todo se cubre la maleza[33].

Las armas,
instrumentos nefastos,
aborrecibles.
El hombre que posee el *dào* no las emplea...
¡No te regocijes en tu victoria!
Regocijarse de la propia victoria
es encontrar placer en matar hombres...

---

30 *Mèngzǐ*, III B 9.
31 *Lǎozǐ*, 53.
32 *Lǎozǐ*, 75.
33 *Lǎozǐ*, 30.

Cuando se ha matado a gran número de hombres,
habría que llorarlos con pena y tristeza;
la victoria en la batalla debería ser tratada según los ritos fune-
[rarios [34].

Cuando el *dào* reina en el mundo,
los buenos corceles acarrean estiércol.
Cuando no reina el *dào,*
las yeguas, llevadas a la guerra, paren en campo abierto [35].

Las otras escuelas habían reconocido los males de la época y proponían como solución que se tomasen ciertas medidas, que se promulgase cierta legislación, que se actuase para el bien del pueblo o del Estado. Pero ya hemos visto que toda actuación es contraproducente. Lo mejor que puede hacer el gobierno es hacer lo menos posible, difuminarse lo más posible, no vigilar, no actuar.

Con un gobierno difuminado,
el pueblo se vuelve honrado.
Con un gobierno vigilante,
el pueblo se hace malicioso [36].

El ideal daoísta es el de una sociedad comunal pequeña, primitiva y atrasada, sin leyes ni herramientas, sin viajes ni jerarquías, un ideal campesino anarquizante. Incluso se renunciaría a la escritura, sustituyéndola por el primitivo sistema de los nudos recordatorios en una cuerda.

Un estado pequeño de escasa población,
que aunque posea cantidad de herramientas, no las use;
donde el pueblo sienta respeto por la muerte y renuncie a des-
[plazarse;
en el que no haya necesidad de barcos ni carros...;
donde el pueblo retorne al uso del sistema de nudos.
Encontrará sabrosa su comida,

---

[34] *Lǎozǐ* 31.
[35] *Lǎozǐ,* 46.
[36] *Lǎozǐ,* 58.

hermosa su ropa,
alegres sus costumbres,
tranquilas sus moradas.
Los Estados vecinos se divisarán a lo lejos,
se podrá oir el canto de sus gallos y el ladrido de sus perros,
pero las gentes envejecerán y morirán sin haberse visitado [37].

¿Cómo acabar con los conflictos y problemas de la época, con los abusos y las guerras? ¿Cómo acercarse a la sociedad ideal, en que cada uno realiza su *dé,* sigue su impulso espontáneo, en armonía con la naturaleza y con los demás? No haciendo, no legislando, no prohibiendo, no fomentando la riqueza, no actuando.

Cuantas más prohibiciones,
más se empobrece el pueblo.
Cuantas más y mejores herramientas tiene el pueblo,
mayor desorden reina en el Estado.
Cuanta más inteligencia posee el pueblo,
más productos extraños surgen por doquier.
Cuanto mayor es el número de objetos preciosos,
más abundan los ladrones y bandidos.
Pero eso dice el sabio:
Yo practico el no-actuar,
y el pueblo se transforma por sí mismo.
Yo prefiero la quietud,
y el pueblo se corrige por sí mismo.
Yo no me ocupo de ningún asunto,
y el pueblo se enriquece por sí mismo.
Mi deseo es no tener ningún deseo,
y el pueblo se hace sencillo por sí mismo [38].

Lo mejor que se puede hacer por el pueblo es mantenerlo sano y bien alimentado, pero ignorante y sin pretensiones, dejarlo en paz, en una palabra.

Por eso el gobierno del sabio es:
vaciar la mente del pueblo,
y llenar su estómago;

---

37 *Lǎozǐ,* 80.
38 *Lǎozǐ,* 57.

debilitar su ambición
y fortalecer sus huesos.
Hacer siempre que el pueblo no tenga conocimientos, ni deseos.
Hacer que los inteligentes no se atrevan a gobernar.
No actuar, en una palabra,
y entonces reinará el orden universal [39].

Todo esto significa tratar al pueblo como a niños pequeños. Pero es que precisamente el ideal del sabio daoísta consiste en ser como un niño pequeño: natural, ignorante, inocente y rebosante de blanda espontaneidad.

[39] *Lǎozǐ*, 3.

16. El daoísmo: Zhuang Zhou

16.1. *Vida de Zhuang Zhou*

El gran filósofo daoísta Zhuang Zhou nació en -369 en el Estado de Song y murió en -286. Fue contemporáneo del letrado Meng Ke. Después de desempeñar un puesto de funcionario en la manufactura de laca de su ciudad natal, se retiró a una vida de meditación y simplicidad, en contacto con la naturaleza y en conversación con sus discípulos. Pronto se extendió la fama de sus ideas y parece que el rey Wei, del Estado de Chu, le ofreció un puesto de ministro, que él rechazó. A los emisarios que le traían la oferta, Zhuang Zhou les dijo: «Tengo oído que el rey de Chu posee el caparazón de una tortuga que murió hace tres mil años. Lo guarda para sus adivinaciones en su palacio, ricamente envuelto en paños. ¿Esa tortuga hubiera querido morir para que sus huesos fueran tan honrados o hubiera preferido seguir viviendo, arrastrando su cola en la ciénaga?» Los mensajeros le respondieron: «Hubiera preferido vivir arrastrando su cola en la ciénaga.» Zhuang Zhou les con-

testó: «Váyanse. Yo también seguiré arrastrando mi cola en la ciénaga» [1].

El libro *Zhuāngzǐ* recoge los escritos e ideas de Zhuang Zhou. Se divide en 33 capítulos, de los cuales los siete primeros proceden de la pluma del propio Zhuang Zhou, mientras que los restantes fueron escritos por sus discípulos. El *Zhuāngzǐ* es algo posterior al *Lǎozǐ*. Ambos libros son las dos obras clásicas del daoísmo antiguo. El *Zhuāngzǐ* es un libro abigarrado y poético, lleno de detalles sobre la naturaleza, de anécdotas ingeniosas y de reflexiones profundas. Está muy bien escrito, aunque a veces resulte algo oscuro.

16.2. *La naturaleza de cada cosa*

El principio universal e indeterminado que es el *dào* se articula en naturalezas particulares mediante una determinación llamada *dé*. La *dé* de una cosa es aquello que constituye esa cosa, su manera de ser, su naturaleza o esencia. «Al principio sólo había la nada y la nada carecía de nombre. De la nada se originó el uno, que tenía existencia, pero carecía de forma. De ese continuo informe nacieron las cosas por la fuerza del *dé*» [2]. Participamos del *dào* realizando nuestro *dé*, ejerciendo aquellas capacidades y modos de vida que son propias o naturales en nosotros. En ese ejercicio espontáneo y natural consiste la felicidad.

Zhuang Zhou era un maravillado observador de la alegre multiplicidad de formas y modos de vida que nos ofrece la naturaleza. Al mismo tiempo era sumamente escéptico y sarcástico respecto a la interferencia humana, que suele ser artificial y nefasta, violentadora de la naturaleza de los seres. El *dé*, la naturaleza de cada cosa, es algo interno a ella, algo que la constituye desde dentro, y cuyo desarrollo es su felicidad. La interferencia humana es externa y perturbadora. «Lo que es de la na-

[1] *Zhuāngzǐ*, cap. 17.
[2] *Zhuāngzǐ*, cap. 12.

turaleza es interno, lo que es del hombre es externo... Por naturaleza los bueyes y caballos tienen cuatro patas. Por efecto del hombre se pone la brida al caballo y se perfora la nariz del buey con el anillo... Por eso se dice: no hay que destruir lo natural por lo humano; no hay que perturbar el orden natural mediante la acción humana»[3].

Cada especie tiene su propia naturaleza, cada individuo su propia personalidad. Los políticos, moralistas e intelectuales se olvidan de ello y tratan de meter a todos en el mismo saco, sumiendo así a todos en la desgracia, aunque sea con la mejor intención del mundo. Sólo en el despliegue libre y espontáneo de nuestro *dé*, de lo que realmente somos, de nuestra naturaleza, hallaremos la felicidad. La jaula, aunque sea dorada, es contraria a la naturaleza y sume al ave en la desgracia. «El faisán de los pantanos a cada diez pasos tiene donde picotear y a cada cien psos donde tomar un sorbo de agua. Nunca pedirá ser alimentado en una jaula. No querría estar enjaulado, aunque le tratasen como a un rey»[4].

¿Quiénes somos nosotros para juzgar la naturaleza? Lo que nosostros juzgamos escaso o excesivo en otros no representa sino ignorancia de su naturaleza. Respetemos el *dé* de las cosas, dejemos que la naturaleza siga su curso, aceptemos el universo como es, sin intervenir, sin interferirnos, sin tratar de cambiar o corregir las cosas. En efecto, cada interferencia presuntamente correctora por nuestra parte representa una violación, un forzamiento doloroso de la naturaleza de los seres, y conduce a su desgracia. «Las patas del pato son cortas, pero si pretendemos alargarlas, el pato sufrirá. Las patas de la grulla son muy largas, pero si pretendemos acortarlas, la grulla sufrirá. No debemos tratar de amputar lo que es largo por naturaleza, ni de alargar lo que por naturaleza es corto»[5].

---

[3] *Zhuāngzǐ,* cap. 17.
[4] *Zhuāngzǐ,* cap. 3.
[5] *Zhuāngzǐ,* cap. 8.

Muchas veces tratamos a los demás con la mejor voluntad del mundo, como nos trataríamos a nosotros mismos. En eso consiste la virtud de la benevolencia *(rén)*, predicada por los letrados. Pero este proceder, aunque bien intencionado, no respeta la naturaleza de los otros seres y conduce a su desgracia. Debemos tratar a cada cosa, a cada animal y a cada humán conforme a lo que él es, no conforme a lo que a nosotros nos gustaría que fuese, ni conforme a nuestros propios gustos y preferencias. Por esto toda intervención política tendente a unificar a los humanes es contraproducente. Cada uno es distinto a los demás, sus cualidades, capacidades, gustos y tendencias son distintos, irrepetibles. Zhuang Zhou nos recuerda el caso de la gaviota que murió por ser tratada como un rey y no como una gaviota. «Un gaviota vino a posarse una vez en los arrabales de la capital de Lu. El señor de Lu fue personalmente a recibirla y la llevó al templo de los antepasados, donde dio una fiesta en su honor. El rey le ofreció su vino a la gaviota, hizo sacrificarle un buey para que se lo comiera y mandó tocar música para entretenerla. Pero la gaviota estaba asustada, miraba con ojos turbados y no se atrevía a comer un pedazo de carne ni a beber una copa de vino. Al cabo de tres días murió de hambre y de sed. El señor había tratado a la gaviota como se habría tratado a sí mismo, no había tratado a la gaviota como gaviota. Para tratar a la gaviota según su propia naturleza habría sido preciso dejarla posarse en un bosque profundo y recorrer en libertad las marismas y sobrevolar los ríos y lagos. Habría que haberla alimentado de anguilas y pececillos... Los peces viven en el agua; los hombres se ahogan en ella. Los peces y los hombres son diferentes y sus necesidades y gustos no coinciden. Por eso los sabios de antaño no suponían que todos los hombres tuviesen la misma capacidad, ni asignaban a todos las mismas tareas»[6].

---

[6] *Zhuāngzǐ*, cap. 18.

16.3. *Relativismo de las opiniones*

Nuestras opiniones, nuestras preferencias y nuestros juicios de valor dependen de nuestra naturaleza y de nuestra situación en el mundo. Otros seres con otra naturaleza o en otra situación opinan, prefieren y valoran de diverso modo. El sabio reconoce que esta diversidad de opiniones, preferencias y valoraciones es inevitable y no trata de superarla mediante estériles discusiones.

Los diversos seres son como los puntos de una circunferencia cuyo centro es el *dào,* el fondo invariable del universo. Desde el punto de vista de cada ser, él es algo privilegiado y único. Desde el punto de vista del *dào,* todos son iguales. Vistos desde el centro, todos los puntos de la circunferencia son iguales.

Para cada cosa, para cada animal, para cada individuo lo bueno es aquello que coincide con su naturaleza, aquello que encaja con su *dé,* mientras que lo malo es lo que no coincide, lo que no encaja. Por eso ocurre que lo bueno para uno es malo para otro, que lo peligroso para uno es inofensivo para otro, que lo hermoso y atractivo para uno es feo y repelente para otro. El sabio reconoce que esto es así y no trata de buscar una quimérica bondad o belleza o verdad objetivas y únicas para todos.

«Si un hombre se acuesta en el barro, atrapa un lumbago que le deja medio cuerpo como muerto. ¿Le pasará lo mismo a la anguila? Si está sobre la copa de un árbol, temblará de miedo a caerse. ¿Acaso le pasa lo mismo al mono? De estos tres, ¿cuál conoce la postura correcta?

Los hombres se alimentan de las carnes de animales herbívoros, los ciervos comen yerbas, los milpiés gustan de pequeñas culebras, las lechuzas y los cuervos comen ratones. De estos cuatro, ¿cuál tiene el gusto correcto?

El gran mono se aparea con las grandes monas. El ciervo busca la cierva. La anguila vive con los otros peces. Mao Qiang y Li Ji [famosas cortesanas] son mujeres bellísimas adoradas por los hombres; sin embargo, al verlas, los peces se meten en sus profundidades, los pá-

jaros se apartan volando, los ciervos huyen corriendo. De estos cuatro, ¿cuál tiene la correcta atracción sexual?

Me parece que las distinciones entre la benevolencia y la justicia, o entre el bien y el mal, son sumamente oscuras y confusas»[7].

Si nos damos cuenta de la radical diferencia entre las naturalezas y situaciones de los diversos seres, inmediatamente nos percataremos de la vanidad de las discusiones. Desde el punto de vista del *dào* no hay discusión posible, pues el *dào* lo abarca todo. Y desde el punto de vista parcial de cada uno no vale la pena discutir, pues no hay por qué imponer a los demás nuestro punto de vista parcial. «Los hombres disputan por prurito de ostentación. Toda discusión implica una verdad parcial»[8].

Las discusiones entre las escuelas (por ejemplo, entre letrados y moístas acerca de si el amor debe ser graduado o indiscriminado) se deben al empecinamiento de cada uno en presentar su verdad parcial como si fuese la verdad última y total. Pero la verdad total sólo se da en el *dào* y éste es inefable, no puede expresarse en palabras. Todo lo que puede expresarse en palabras es parcial y relativo. Precisamente la función de las palabras consiste en señalar aspectos parciales de la realidad total, en introducir divisiones conceptuales en la realidad indivisa. Pero las palabras, que son algo más que una mera emisión de aire, son bastante menos que la realidad misma. La realidad misma entera es el *dào,* que sólo podemos captar por intuición, sin palabras.

El olvido del *dào* puede conducirnos a confundir las distinciones y opiniones relativas que establecemos mediante las palabras con la realidad, y a discutir acaloradamente, como hacen letrados y moístas entre ellos. «La palabra no es una mera emisión de aire. El que habla quiere expresar algo, aunque no siempre tenga muy claro qué es lo que quiere expresar... ¿Cómo es que el *dào* se ha oscurecido hasta el punto de que hay que establecer

---

[7] *Zhuāngzǐ,* cap. 2.
[8] *Zhuāngzǐ,* cap. 2.

distinciones entre lo verdadero y lo falso, entre lo posible y lo imposible? El *dào* ha sido oscurecido por la parcialidad de las palabras. De ahí surgen las disputas entre letrados y moístas. Cada una de estas escuelas afirma lo que la otra niega, y niega lo que la otra afirma... El sabio no adopta ninguna opinión exclusiva» [9].

Las palabras tienen significados parciales y relativos. Las discusiones no pueden ser zanjadas, ni por la argumentación ni por la fuerza. Las victorias dialécticas sólo halagan la vanidad del vencedor, pero no sirven para establecer la verdad. «Si yo y tú discutimos y tú me vences a mí, y yo no te puedo vencer a ti, ¿acaso por eso será verdadera tu opinión y falsa la mía? Si, al contrario, yo te venzo y tú no puedes vencerme, ¿acaso entonces yo estaré en la verdad y tu opinión será falsa? ¿Tiene razón uno de los dos y el otro está equivocado? ¿O acaso tenemos razón los dos o los dos nos equivocamos? ¿Quién sabe? Ni yo ni tú lo sabemos, ni un tercero puede ayudarnos a decidirlo» [10]. Las discusiones no pueden ser zanjadas, pero pueden ser superadas, adoptando un punto de vista superior: el punto de vista del *dào*.

16.4. *La intuición del* dào

Mediante el discurso y la discusión no logramos superar el nivel superficial de las distinciones parciales que nuestras palabras introducen en el mundo. Para ello es necesario desprenderse de la erudición y la palabrería y dar un salto en el vacío, cambiando de nivel y captando por intuición el *dào*. «Las palabras no son seguras. Todas las distinciones que los humanes establecen aparecen por las palabras... Pero detrás de toda distinción hay algo indistinto; detrás de toda discusión hay algo indiscutible... El *dào* supremo carece de nombre... La pala-

[9] *Zhuāngzǐ*, cap. 2.
[10] *Zhuāngzǐ*, cap. 2.

bra que distingue no ha llegado al fondo del asunto» [11]. En efecto, el fondo del asunto consiste en que realmente no hay distinciones. Desde el punto de vista superior del *dào* todo se unifica en su primigenia indivisión, los contrarios coinciden y las oposiciones desaparecen.

«La vida es también la muerte, y la muerte es también la vida. Lo posible es también lo imposible, y lo imposible es también posible. Afirmar es también negar, y negar es también afirmar... Esto es también aquello, y aquello es también esto. Esto tiene sus propias valoraciones y puntos de vista. Aquello también tiene sus propias valoraciones y opiniones. Pero ¿hay realmente alguna diferencia entre esto y aquello? ¿O acaso no la hay? En el fondo, esto no se opone a aquello, las oposiciones no son reales: he ahí el eje del *dào*. Este eje es el centro de un círculo que corresponde a las inumerables cosas. Hay una infinidad de afirmaciones. También hay una infinidad de negaciones. Por eso lo mejor es usar la luz de la intuición» [12]. Quien usa la luz de la intuición para alcanzar la visión interior del *dào* ha superado todas las paradojas y antinomias del lenguaje. Los problemas se disuelven, las opiniones parciales pierden su virulencia, una nueva luz, clara y tranquila, ilumina la unidad del universo.

La rana, en el fondo de su pozo, cree que el trozo de cielo que ella alcanza a divisar es todo el cielo. El río, recogiendo el agua de sus afluentes, se imagina que él posee todas las aguas, hasta que, desembocando en el mar, se da cuenta de lo vano de su pretensión. También el humán, seducido por su lenguaje, se imagina que unas cosas pueden separarse de otras, que el hígado no es la vesícula, que la vida es distinta de la muerte, hasta que, llegado a la iluminación del *dào,* se da cuenta de lo ilusorio y parcial de sus opiniones. Entonces se convierte en sabio. «La vida y la muerte le son indiferentes. Aunque el cielo se desplomara encima y la tierra se hundiera,

[11] *Zhuāngzǐ,* cap. 2.
[12] *Zhuāngzǐ,* cap. 2.

él nada perdería. Habiendo escrutado el *dào,* no se deja arrastrar por las cosas. Considerando como inevitable la transformación de las cosas, se aferra a su principio. Considerando la diferencia entre las cosas, el hígado se distingue de la vesícula biliar. Pero considerando su identidad, todas las cosas del mundo constituyen una unidad. El hombre capaz de reencontrar esa unidad originaria se olvida de las distinciones de la vista y del oído, y se lanza al abismo de la armonía universal» [13].

Más allá del opinar y del debatir, más allá del saber lingüístico y simbólico, está la posibilidad de acceder al conocimiento intuitivo y sin palabras del *dào.* Este conocimiento es más que un mero conocimiento: es una identificación. Conociendo el *dào* llegamos a identificarnos con él, y así alcanzamos nuestro supremo *dé,* nuestra virtud o naturaleza más alta. Nuestro *dé* se funde en el *dào,* como el *ātman* se funde en el *Brahman,* según la filosofía upaniṣádica.

16.5. *El* dào

La escuela daoísta (*Dàojiā*) recibe su nombre del *dào* ¿Qué es el *dào?* Desgraciadamente el *dào* no puede definirse. Sólo nos es dado señalarlo de algún modo, pero su captación es intuitiva y sin palabras. Si nos olvidamos de nuestsra erudición palabrera, si renunciamos a las pretensiones y ambiciones, si nos hacemos sencillos y vacíos, fácilmente intuiremos el *dào,* pues, en definitiva, «los humanes se mueven en el *dào* como los peces en el agua» [14]. En efecto, el *dào* nos envuelve y nos rodea, nos precede y nos sigue.

El *dào* no es otra cosa que el universo mismo, considerado como realidad permanente o sustrato de los múltiples cambios y manifestaciones que observamos. El *dào* es anterior y posterior al cielo y a la tierra, a los hom-

[13] *Zhuāngzǐ,* cap. 5.
[14] *Zhuāngzǐ,* cap. 6.

bres y a los dioses, es el fondo eterno del que todo surge y la ley natural constante a la que todos los cambios se ajustan. Ya hemos dicho que recuerda tanto al *Brahman* de las *Upaniṣad* como al *lógos* de Heráklitos y de los estoicos.

«El *dào* tiene su realidad y su eficacia, pero no actúa y carece de forma. Es comunicable, pero inasible. Se puede señalar, pero no se puede ver. El *dào* es su propia raíz y fundamento. Ya existía antes de que surgiesen el cielo y la tierra. El ha hecho aparecer a los dioses y a los manes. El ha engendrado los cielos y la tierra» [15].

Zhuang Zhou tenía un agudo sentido de la transformación de los seres e incluso llega a formular una especie de concepción evolucionista, según la cual nosotros somos el resultado de la transformación de otros animales, y, cuando muramos, todo tipo de seres surgirán de nosotros. Nada se crea ni se destruye, pero todo se transforma. El sabio acepta alegremente esa transformación. «Si place al *dào* creador transformar mi brazo izquierdo en un gallo, yo cantaré para anunciar el alba. Si de mi brazo derecho hace una ballesta, abatiré la codorniz. Si de mis nalgas hace ruedas y de mi alma hace un caballo, me engancheré como carro...» [16].

Nuestro nacimiento y nuestra muerte no son sino dos momentos más de la continua transformación universal, sometida a la ley del *dào*. Por eso no hay razón ninguna para temer la muerte propia, ni para llorar la ajena. La muerte es lo más natural del mundo. No es más que un episodio más de esa perpetua fundición que es el universo. Nuestra materia recibe una nueva forma. Es la ley del *dào* y en ella no hay nada de triste. Quien se identifica al *dào* acepta alegremente su destino y se recrea en la constante transformación de las cosas. Por eso el sabio expulsa a los parientes lloriqueantes del amigo moribundo: «Retiraos, no le hagáis temer la transformación...» Y, dirigiéndose al moribundo, se interroga: «Grande es

[15] *Zhuāngzǐ,* cap. 6.
[16] *Zhuāngzǐ,* cap. 6.

el transformador. ¿Qué hará de ti? ¿A dónde te enviará? ¿Te convertirás en hígado de ratón o en pata de escarabajo...?» Finalmente comenta: «La tierra me ha dado un cuerpo, la vida me ha fatigado, la vejez ha mitigado mi actividad y en la muerte encontraré reposo. ¡Bendita sea la vida y bendita sea la muerte! Si un gran fundidor estuviera ahora fundiendo metal y una parte del metal saltara diciendo: «A mí me tienes que hacer espada», el fundidor tendría a ese trozo de metal por mal metal y lamentaría el incidente. De igual modo si un moribundo dijera: «quiero seguir siendo un hombre y no otra cosa», el transformador también lamentaría el incidente. A decir verdad, el cielo y la tierra son el gran horno de fundición y el transformador es el gran fundidor. Cualquiera que sea nuestra situación, debemos estar satisfechos» [17].

16.6. *La sabiduría*

Al describir su ideal de vida, todas las escuelas filosóficas chinas, excepto la *Dàojiā,* se situaban en el plano de la moral.

Los daoístas, sin embargo, se situaban más allá de la moral, literalmente más allá del bien y del mal. En efecto, la diferencia entre el bien y el mal es meramente relativa e inexistente desde el punto de vista superior, que es el del *dào.*

Por lo pronto, Zhuang Zhou incorpora los viejos elementos egoístas de Yang Zhu en su propia doctrina. Quien hace el bien continuamente, se expone a hacerse famoso y a atraerse problemas y envidias. Quien hace el mal continuamente, se expone a atraerse odios y a ser castigado o ajusticiado. Lo mejor es no sobresalir. «Quien hace el bien se expone a hacerse famoso; quien hace el mal se expone a ser castigado. Sólo quien sigue el camino

[17] *Zhuāngzǐ,* cap. 6.

del medio conserva su salud, salva su vida, cuida a sus padres y alcanza el término natural de sus años»[18].

Lo mejor para evitar problemas es renunciar a famas, ambiciones y posesiones, pasar desapercibido, vivir en la simplicidad. Pero ello no basta paar alcanzar la sabiduría. El conocimiento intuitivo del *dào*, la compenetración e identificación con el *dào* infinito es la culminación de la sabiduría. «No te conviertas en soporte de la fama. No te hagas archivo de proyectos. No seas gestor de negocios. No te hagas poseedor de erudiciones. Procura compenetrarte con el infinito y andar sin dejar huellas de tu persona»[19].

El sabio sabe que cuanto le pasa es el resultado del destino, que es el nombre que los humanes damos a la ley universal del *dào*, en cuanto que nos afecta. Incluso en situaciones de máxima desgracia, el sabio acepta el destino. «Pensaba en las causas posibles de mi extrema miseria, y no encontraba ninguna válida... ¡Es el destino!»[20]. En el fondo, miseria y riqueza, vida y muerte, éxito y fracaso son lo mismo. Al sabio todo le da igual, pues acepta pasiva y confiadamente cuanto le ocurra. Por eso carece de inquietudes. «Tai Shi dormía plácidamente y se despertaba satisfecho. Lo mismo le daba ser caballo que buey. Su sabiduría era verdadera y real, y su virtud *(dé)* genuina»[21].

Los daoístas, como los estoicos, ven en la aceptación del destino un rasgo esencial de la sabiduría. «Sólo los sabios saben que no se puede evitar lo inevitable y aceptan tranquilamente su destino»[22].

Todos los hombres andan tras de algo valioso y, una vez conseguido, tratan de guardar su tesoro encontrado. Pero ningún tesoro pequeño está a resguardo de pérdidas, destrucciones y robos. Si, para mejor guardarlo, metemos el tesoro en un recipiente o cofre, no hacemos sino

---

[18] *Zhuāngzǐ*, cap. 3.
[19] *Zhuāngzǐ*, cap. 7.
[20] *Zhuāngzǐ*, cap. 6.
[21] *Zhuāngzǐ*, cap. 7.
[22] *Zhuāngzǐ*, cap. 5.

facilitar a un ladrón suficientemente fornido su robo. El sabio persigue el universo entero y en él se recrea. Y el universo entero es lo único que no se puede robar, pues fuera del universo no hay lugar alguno donde llevarlo. «Una barca guardada en un barranco... parece estar bien segura. Pero si a media noche viniera un forzudo y se la llevara, quedaría confuso el que la guardó, al comprobar que había desaparecido. El ignorante no se da cuenta de que, por bien que uno esconda una cosa en otra mayor, siempre habrá la posibilidad de que se pierda. Pero si encierras el universo en el universo, no tendrá donde escaparse o perderse. Esta es la realidad fundamental... Por eso el sabio pone su empeño en lo permanente, de donde nada se pierde» [23].

Las sombras pueden olvidar que dependen de los cuerpos que las producen. Quien se lanza a empresas esforzadas y ambiciosas depende de mil factores. Quien anda a caballo depende del caballo. E incluso quien fuese capaz de volar mágicamente sobre el viento dependería del viento. Si buscamos la verdadera independencia, sólo la podremos encontrar cabalgando sobre el universo entero, es decir, basándonos en las leyes permanentes de la naturaleza, que rigen los procesos regulares cuyo conjunto forma la ley del *dào,* el destino. «Lie Zi se desplazaba de la manera más agradable, cabalgando espléndidamente sobre los vientos... Es un caso raro entre los que han alcanzado la felicidad. Aunque no tenía necesidad de andar a pie, con todo, aún dependía de algo [del viento]. Pero quien fuese capaz de cabalgar sobre la regularidad del universo y utilizase el poder de las seis energías cósmicas para hacer una excursión al infinito, ¿de qué dependería todavía? Por eso se dice: el hombre perfecto carece de yo, el hombre espiritual carece de logros, el verdadero sabio carece de fama» [24].

La sabiduría verdadera está más allá de la moral y de la política. No tiene nada que ver con las virtudes huma-

[23] *Zhuāngzǐ,* cap. 6.
[24] *Zhuāngzǐ,* cap. 24.

nistas de los letrados, con la benevolencia ni la rectitud, con los ritos ni con las músicas y ceremonias. Se basa en la espontaneidad, en el contacto con la naturaleza y en la intuición del *dào*. Zhuang Zhou, magnífico escritor, incluso recurre con frecuencia a poner sus propias doctrinas en boca del maestro Kong, el fundador de la escuela de los letrados, para gran irritación de éstos.

Yen Hui dijo: —He adelantado mucho.
—¿Por qué lo dices? —preguntó Kong.
—He olvidado la benevolencia y la rectitud.
—Está bien, pero aún no basta.
Otro día volvió y le dijo: —He adelantado mucho.
—¿Por qué lo dices? —preguntó Kong.
—Ya he olvidado los ritos y la música.
—Bien está, pero aún no basta.
Otro día volvió a verlo y le dijo: —He adelantado mucho.
—¿Por qué lo dices? —preguntó Kong.
—He llegado a asentarme en el olvido de todo.

Kong, asombrado, le preguntó: —¿Qué es eso de asentarse en el olvido de todo?

Yen Hui le contestó: —Consiste en adormilar mis extremidades, en apagar mis sentidos, en desasirme de mi cuerpo, en eliminar todo conocimiento y en unirme al universo infinito.

Kong le dijo: —Si te has unido al universo infinito, ya careces de gustos y fobias personales, y te limitas a seguir la evolución del universo. Si realmente has alcanzado ese grado de sabiduría, permíteme que me haga tu discípulo [25].

A esta doctrina de la sabiduría se hacía el reproche de que el sabio daoísta era completamente inútil, tanto para sí mismo (no progresaba en la política) como para la sociedad (de la que no se ocupaba en absoluto). Pero esta crítica era un elogio para Zhuang Zhou, que no se cansaba de alabar «la utilidad de la inutilidad». Varias veces señala que lo animales y plantas más inútiles son los que mejor sobreviven. «Ziji quedó sorprendido al ver un árbol enorme. Bajo su sombra cabían más de mil ca-

[25] *Zhuāngzǐ*, cap. 6.

rros. ¿Qué árbol será?, se preguntó Ziji. Miró hacia arriba y vio que sus ramas eran torcidas, inadecuadas para hacer vigas. Miró hacia abajo y vio que su tronco era espiralado y nudoso, inadecuado para hacer ataúdes. Mascó sus hojas y la boca se le ulceró, las olió y quedó mareado durante tres días. Ziji concluyó: Este árbol es completamente inútil. Por eso ha podido crecer tan alto y corpulento. Y por eso también los sabios prefieren no servir para nada... No hay árbol útil que viva sus años naturales. Los árboles útiles son talados prematuramente por el hacha. Ser de buena madera es una desgracia»[26].

El sabio daoísta ha entrado en contacto con el *dào* y ha realizado plenamente su naturaleza, su *dé*. No se fuerza a sí mismo, sino que actúa espontáneamente. Y no fuerza a los demás. Simple y sin ataduras ni ambiciones, conforme con su destino, es feliz. Su felicidad es inconmovible, pues aquello en que se basa, el *dào*, no se lo pueden quitar. Su felicidad es imperturbable, pues no depende de nada, basada como está en lo que es permanente en el universo. Por todo ello el sabio, feliz y tranquilo, cuida su salud y vive largos años, encara la muerte con serenidad y vacía su corazón, que ya antes de morir es como un lago de aguas tranquilas, como un espejo en que se refleja el majestuoso decurso del universo.

Este ideal de vida es un ideal asocial. El sabio se preocupa de sí mismo, no de los demás. Pero tampoco incordia a los demás, ni se interfiere en sus vidas. Si todos hicieran lo mismo, la humanidad viviría en paz y armonía. Son los gobiernos y las leyes, las ambiciones y los moralismos los que crean los problemas, apartando a los humanes de la vida espontánea y natural, de la felicidad solitaria y sencilla. «Cuando el manantial de un estanque se seca, los peces se refugian y amontonan en el último charco, alimentándose con su húmeda respiración y mojándose mutuamente con su saliva. ¡Cuánto mejor

---

[26] *Zhuāngzǐ*, cap. 4.

estarían en el ancho río o en el profundo lago, olvidados unos de otros!»[27].

16.7. *Magia, misticismo y ciencia*

Los pasajes en que Zhuang Zhou nos habla de la sabiduría, de la intuición del *dào* y de la identificación con el universo están impregnados de misticismo. El daoísmo entero tiene una indudable vertiente mística, tanto en el *Lǎozǐ* como en el *Zhuāngzǐ*. Pero también hay otra vertiente naturalista, a la vez mágica y protocientífica, que J. Needham ha subrayado.

Todas las otras escuelas filosóficas chinas clásicas ofrecían básicamente filosofías de la sociedad, filosofías morales y políticas, y daban de espaldas a la naturaleza inmensa, que engloba por todas partes la sociedad de los hombres. Por eso tuvieron bastante poco que ver con la ciencia natural, que poco o ningún impulso recibió de ellas. Esto tuvo la doble consecuencia de un cierto subdesarrollo en la ciencia teórica china y de un carácter «humanista», libresco y escolástico de la mayor parte de la filosofía china. La principal excepción fue precisamente el daoísmo.

En la *Dàojiā* encontramos un genuino interés protocientífico por la naturaleza y por el mundo. Todo el *Zhuāngzǐ* está lleno de datos biológicos, de preguntas y observaciones acerca de los seres vivos. Pero el interés de Zhuang Zhou no se limita a la biología. Véase, si no, el inicio del capítulo 14, sobre el movimiento del cielo: «¿Da vueltas el cielo constantemente? ¿Está quieta la Tierra? ¿Acaso el Sol y la Luna compiten por el puesto en su carrera? ¿Quién sostiene y regula su curso? Parece como si un gran mecanismo los forzase a moverse. Parece como si girasen sin poder detenerse. ¿Son las nubes las que hacen la lluvia o es la lluvia la que forma las nubes?

---

[27] *Zhuāngzǐ*, cap. 6.

¿Quién hace caer a la lluvia? ¿Quién se divierte impulsando las nubes? El viento se levanta al norte, y tan pronto sopla hacia el este como hacia el oeste. ¿Quién inspira y expira los vientos? ¿Quién entretiene sus ocios dirigiendo los vientos? Me permito preguntar por las causas de todo esto» [28].

Las otras escuelas sólo hablaban de los problemas políticos y sociales, de las virtudes morales, de los sabios reyes de antaño. Los daoístas observaban con detalle y cariño la naturaleza, manifestando así una temprana curiosidad científica. Todas las cosas manifestaban por igual el *dào*. Todas eran igualmente dignas de interés y de estudio. El sabio daoísta no temía agacharse ni mancharse las manos. No era un cortesano. Porque él veía el *dào* en todas partes, su curiosidad era universal. El siguiente diálogo manifiesta bien a las claras esa actitud.

Dong Kuo preguntó a Zhuang Zhou:

—¿Dónde se encuentra el *dào?*

—En todas partes —contestó Zhuang Zhou.

—Lo entendería si pudiera localizarlo —replicó Dong Kuo.

—El *dào* se encuentra, por ejemplo, en esta hormiga —dijo Zhuang.

—¿En cosa tan baja?

—También se encuentra en estas yerbas.

—¿Todavía en algo más bajo?

—Se encuentra en esta teja de barro cocido.

—Eso debe ser lo más bajo en que se encuentra.

—También se encuentra en las heces y en la orina —dijo Zhuang Zhou.

Dong Kuo ya no replicó más [29].

Aunque los daoístas condenaban la vana erudición de los letrados, nunca se opusieron al estudio de los fenómenos naturales. En el *Zhuāngzǐ* se encuentran incluso

---

[28] *Zhuāngzǐ,* cap. 14.

[29] *Zhuāngzǐ,* cap. 22.

hipótesis poco elaboradas, pero no carentes de interés, acerca de la formación de las cosas por rarefacción y condensación (como en Anaximenes) y por las fuerzas de atracción y repulsión (como en Empedoklés). «¿De dónde nacen los innumerables seres que moran entre los cuatro puntos cardinales y los seis límites del espacio?... El *yīn* y el *yáng* se reflejan mutuamente, se envuelven y reaccionan entre sí. Las cuatro estaciones se alternan y sustituyen, se engendran y aniquilan mutuamente. La atracción y la repulsión, los acercamientos y las huidas tienen aquí su origen, y de ellos surge la unión entre el macho y la hembra, que perpetúa la existencia. La paz y el peligro se van alternando. La desgracia y la dicha se producen mutuamente. La lentitud y la rapidez se tocan. La condensación y la rarefacción se ponen a actuar. Estos procesos pueden ser examinados, sus nombres pueden ser registrados. Los principios que ordenan sus cambios, influencias e interacciones, y cómo comienzan, se desarrollan y terminan, para volver a empezar de nuevo, todas estas propiedades de las cosas pueden ser descubiertas y expresadas en palabras. Pero no se puede ir más allá. Quien ha captado el *dào* sabe que los cambios de las cosas no pueden seguirse hasta su último final o hasta su primer principio, pues hasta ahí no llega el pensar discursivo»[30]. Es decir, la especulación metafísica no es viable, pero el camino queda abierto a la ciencia natural.

De hecho la magia y la ciencia se confunden en sus orígenes. El daoísmo antiguo incorporaba elementos de magia de origen shamanista, fórmulas de inmortalidad y prácticas de higiene, ejercicios gimnásticos que recuerdan el yoga, etc., junto con una abierta curiosidad científica. Poco después, durante la dinastía Han, contribuiría a desarrollar la primera alquimia del mundo.

A lo largo de la historia intelectual de China el daoísmo constituirá ya siempre la principal alternativa al pen-

---

[30] *Zhuāngzǐ*, cap. 25.

samiento excesivamente humanista y culturalista de los letrados y a su encorsetado ritualismo. Frente a ellos, el daoísmo representará el interés por la naturaleza y la alegría de vivir, y será la fuente principal de inspiración de pintores y poetas.

APENDICE

1. *Transcripción y pronunciación del sánskrito*

En el siglo — IV el gran lingüista indio Pāṇini llevó a cabo un análisis fonémico de la lengua sánskrita que desde entonces ha permanecido como canónico. Este análisis ha servido de base a los diversos alfabetos usados en la India, y en especial al alfabeto nāgarī (o devanāgarī), utilizado por todas las imprentas indias para los textos en sánskrito (así como en hindi, marathi, etc.).

La transcripción latina del alfabeto nāgarī fue fijada en 1894, en el X congreso de orientalistas, y desde entonces ha sido universalmente adoptada, tanto en la India misma como en Occidente. Es la transcripción actualmente usada en todas las publicaciones científicas, históricas o filosóficas referentes a la India, y es también la adoptada en este libro.

El alfabeto sánskrito consta de 48 letras, correspondientes a 13 vocales y 35 consonantes.

Las consonantes del sánskrito son la aspiración sonora *h* (al comienzo de sílaba), la aspiración sorda *ḥ* o visarga (al final de la sílaba), la nasalización *ṃ* o anusvara, y, además, las 32 consonantes resumidas en el siguiente cuadro:

		velares	palatales	retroflejas	dentales	labiales
oclusivas sordas	sin aspirar	k	c	ṭ	t	p
oclusivas sordas	aspiradas	kh	ch	ṭh	th	ph
oclusivas sonoras	sin aspirar	g	j	ḍ	d	b
oclusivas sonoras	aspiradas	gh	jh	ḍh	dh	bh
nasales		ṅ	ñ	ṇ	n	m
fricativas sordas			ś	ṣ	s	
semiconsonantes			y	r	l	v

Las 13 vocales del sánskrito se resumen en el siguiente cuadro:

	guturales	palatales	retroflejas	dentales	labiales
cortas	a	i	ṛ	ḷ	u
largas	ā	ī, e	ṝ		ū, o
diptongos		ai			au

Las vocales se pronuncian en general como en español, con algunas excepciones. La vocal corta *a* se pronuncia como [ə], es decir, como la vocal neutra del francés *le* o el inglés *but*. La vocal larga *ā* se pronuncia como una *a* española larga. La *ṛ* se pronuncia como en la onomatopeya *br*, describiendo el zumbido de un motor. La *ḷ* se pronuncia como en inglés *people*.

Las consonantes sánskritas son en gran parte inexistentes en español. Las aspiradas son como las no aspiradas, pero seguidas de una pequeña aspiración. Así, por ejemplo, la oclusiva sorda no aspirada dental *t* es como la *t* española en *tela*, mientras que la oclusiva sorda aspirada dental *th* es como la *t* inglesa en *take*. Las retroflejas son como las dentales, pero colocando el ápice de la lengua contra los al-

véolos superiores. La *th* no es una [θ] ni la *ph* es una [f]. La *j* se pronuncia como en inglés. La *c* se pronuncia exactamente como la *ch* del castellano. La *ṣ* se pronuncia como la *sh* inglesa en *ship,* y la *ś* se pronuncia de modo muy parecido.

Respecto al acento (que no se representa gráficamente), éste recae en la penúltima sílaba, si ésta es larga (es decir, si contiene una vocal larga, un diptongo, o una vocal corta seguida de dos consonantes). Si la penúltima sílaba es corta y la antepenúltima es larga, el acento recae en la antepenúltima. Si tanto la penúltima sílaba como la antepenúltima son cortas, el acento recae en la anteantepenúltima. Por ejemplo, *sabhā* se pronuncia *sábhā, Mahāyāna* se pronuncia *Mahāyā́na, Pāṇini* se pronuncia *Pā́ṇini, gāmayati* se pronuncia *gā́mayati.*

2. *Pronunciación y transcripción del chino*

Hay muchas lenguas chinas o dialectos chinos, pero todas ellas se escriben de la misma manera, usando un sistema logográfico de escritura. Por tanto, es imposible transcribir ese sistema de escritura (los llamados caracteres chinos) si no es fijando su realización lingüística en una de las lenguas o dialectos. La lengua o dialecto de uso más extendido es la de la capital, Beijing. Y la forma estandarizada y oficial de esa lengua o dialecto es la llamada *pǔtōnghuà* o habla común.

Se han propuesto diversos sistemas de romanización o transcripción a letras latinas del habla de Beijing. El diplomático y filólogo inglés Thomas Wade propuso en 1867 un sistema de transcripción que se hizo famoso. Modificado en 1892 por el también filólogo y diplomático Herbert Giles, el sistema fue conocido como el de Wade-Giles y ha sido el más empleado en la literatura científica sobre China hasta hace unos quince años. En 1958 la República Popular China adoptó oficialmente un sistema de romanización o transcripción de la *pǔtōnghuà* en letras latinas llamado *pinyin* (literalmente, «escritura fonética»). De un modo progresivo todas las publicaciones científicas sobre China aparecidas desde entonces han ido adoptando el *pinyin,* cuyo uso en la bibliografía actual es casi universal. Naturalmente, también en este libro transcribimos los nombres chinos se-

gún su pronunciación en la *pǔtōnghuà* y de acuerdo con las normas del *pinyin*.

He aquí la lista de las 21 consonantes representadas en *pinyin*. Las letras cuya pronunciación se separa mucho de su correspondiente pronunciación en castellano llevan una cierta explicación comparativa entre paréntesis.

b:	bilabial, oclusiva sorda, no aspirada
p:	bilabial, oclusiva sorda, aspirada
m:	bilabial, nasal
f:	labiodental, fricativa sorda
d:	alveolar, oclusiva sorda, no aspirada
t:	alveolar, oclusiva sorda, aspirada
n:	alveolar, nasal
l:	alveolar, lateral
x:	palatal, fricativa sorda (parecida a la *ch* alemana en *ich;* entre la *s* española y la *sh* inglesa)
j:	palatal, africada sorda, no aspirada (parecida a la *j* inglesa)
q:	palatal, africada sorda, aspirada (parecida a la *ch* inglesa en *cheap* o a una *ch* española seguida de una fuerte aspiración; quizá lo más sencillo para la lectura en español es pronunciarla como *ch)*
sh:	retrofleja, fricativa sorda (parecida a la *sh* inglesa)
zh:	retrofleja, africada sorda, no aspirada (algo parecida a la *j* inglesa)
ch:	retrofleja, africada sorda, aspirada (parecida a una *ch* española seguida de una fuerte aspiración; puede pronunciarse simplemente como *ch,* al igual que la *q* china)
s:	alveolar fricativa sorda
z:	alveolar, africada sorda, no aspirada (pronúnciese como *ts)*
c:	alveolar, africada sorda, aspirada (pronúnciese como *ts* seguida de una fuerte aspiración)
g:	velar, oclusiva sorda, no aspirada
k:	velar, oclusiva sorda, aspirada
h:	velar, fricativa sorda (como la *j* española en *jarro)*
r:	retrofleja, fricativa sonora (como la *r* inglesa en *read)*

La combinación *ng* al final de una sílaba representa un fonema nasal velar, como en inglés *sing*.

Las dos semiconsonantes *y* y *w* se pronuncian aproximadamente como en inglés.

De las 6 vocales, *a, e, i, o, u, ü,* las 5 primeras se pronuncian aproximadamente como en español. La vocal *ü* se pronuncia como la *ü* del alemán o la u del francés (es decir, poniendo la boca como para pronunciar la *i* española y al mismo tiempo redondeando los labios como para pronunciar una *u*).

Las consonantes *x, j, q, y* sólo aparecen ante las vocales *i, ü.* Puesto que nunca aparecen ante el fonema /*u*/, la escritura *pinyin* suprime los dos puntos en la representación de las sílabas *xü, jü, qü, yü,* que se escriben *xu, ju, qu, yu* (pero se pronuncian *xü, jü, qü, yü*).

Las consonantes *s, z, c, sh, zh, ch* no preceden nunca al fonema /*i*/, pero a veces preceden a una vocal que se parece a /ə/, la vocal neutra que se representa por *u* en el inglés *but* o por *e* en el francés *de* (o en alemán *bitte* o en catalán *pare*). La escritura *pinyin* representa esa vocal en esos casos mediante la letra *i,* escribiendo *si, zi, ci, shi, zhi* y *chi,* pero pronunciando del modo que acabamos de indicar.

La combinación de letras *ian* se pronuncia *ien,* con una *e* abierta.

Las vocales pueden tener cuatro tonos diferentes: el primer tono (uniformemente agudo o alto, estable como una nota musical) se expresa mediante el signo diacrítico "ˉ" sobre la vocal, como en *mā* (madre); el segundo tono (empieza bajo y se va elevando hasta hacerse alto, como en nuestras preguntas) se indica mediante el signo diacrítico "ˊ" sobre la vocal, como en *má* (cáñamo); el tercer tono (la voz empieza alta, para caer y hacerse baja y a continuación volver a subir otra vez) se expresa mediante el signo diacrítico "ˇ" sobre la vocal, como en *mǎ* (caballo); el cuarto tono (empieza alto y cae abruptamente, haciéndose bajo) se indica mediante el signo diacrítico "ˋ" sobre la vocal, como en *mà* (maldecir).

Bibliografía orientativa

No existe ninguna historia moderna y adecuada de la filosofía india. Las más completas siguen siendo las de S. Dasgupta: *A History of Indian Philosophy* (Cambridge University Press, 1922), en 5 volúmenes, y S. Radhakrishman: *Indian Philosophy* (George Allen & Unwin Ltd., London 1923; 2.ª edición, 1929), en 2 tomos. Ambas han sido reeditadas numerosas veces. El período antiguo se encuentra tratado en primer volumen de cada una de ellas.

Entre las historias de la filosofía india fiables y fácilmente accesibles se encuentran Heinrich Zimmer: *Philosophies of India* (Bollingen Foundation Inc, New York 1951), traducida al español como *Filosofías de la India* (Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1965; 2.ª ed., 1979), profunda y estimulante, aunque escrita desde una perspectiva poco histórica, y Helmuth von Glasenapp: *Die Philosophie der Inder* (Stuttgart, 1949; 2.ª ed., 1958), traducida al castellano como *La Filosofía de los hindúes* (Barral Editores, Barcelona 1977).

Una buena presentación de la evolución del pensamiento budista se encuentra en A. K. Warder: *Indian Buddhism* (Motilal Banersidass, Delhi 1970; 2.ª ed., 1980).

Algunos capítulos del presente libro aparecieron previamente en J. Mosterín: *El pensamiento de la India* (Salvat Editores, Barcelona 1982).

La mejor antología general de textos indios es la titulada *Sources of Indian Tradition* (Columbia University Press, New

York 1958), editada por Theodore de Bary en 2 tomos, de los cuales el primero cubre el período antiguo.

La mejor antología de textos filosóficos indios es la editada por S. Radhakrishnan y Ch. A. Moore: *A Source Book in Indian Philosophy* (Princeton University Press, Princeton 1957).

Las principales *Upaniṣad* pueden leerse en inglés en la traducción de R. E. Hume: *The Thirteen Principal Upanishads* (Oxford University Press, 2.ª ed., 1931). La *Upaniṣad* más extensa, y quizá también la más antigua, es la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad,* de la que hay dos traducciones directas del sánskrito al castellano: la de Fernando Tola, en *Doctrinas secretas de la India. Upanishads.* (Barral Editores, Barcelona 1973), y la de F. Villar Liébana, en *Atmā y Brahma* (Editora Nacional, Madrid 1977). El primer libro citado contiene además la traducción de otras *Upaniṣad,* como la *Chāndogya* y la *Taittirīya.* El segundo libro contiene también la traducción de la *Bhagavad Gīta,* por F. Rodríguez Adrados.

La enorme masa de textos budistas, generalmente escritos en pali, ha ido siendo traducida al inglés desde principios de siglo en dos series paralelas: una, *Sacred Books of the Buddhists,* y otra, *Pali Text Society Translation Series* (ambas publicadas por Oxford University Press).

Una útil antología es *Buddhist Texts through the Ages* (Harper & Row, New York 1964), editada por Edward Conze, a quien también se debe la clara y breve *A Short History of Buddhism* (George Allen & Unwin, London 1980), de la que hay traducción española: E. Conze: *Breve historia del budismo* (Alianza Ed., Madrid 1983).

La mejor y más completa historia de la filosofía china, indispensable para todo estudioso serio de la misma, es la de Fung Yulan: *A History of Chinese Philosophy* (Princeton University Press, Princeton, 2.ª ed., 1952), en dos tomos, que es la traducción inglesa ampliada de la obra originalmente publicada en chino en Shanghai en 1931. El período antiguo está cubierto en el primer tomo.

La presentación más actual de la historia del pensamiento chino antiguo es la de Benjamin Schwartz: *The World of Thought in Ancient China* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985).

La mejor antología general de textos chinos es la titulada *Sources of Chinese Tradition* (Columbia University Press, New York 1960), editada por Theodore de Bary en 2 volúmenes, de los cuales el primero cubre el período antiguo.

La mejor antología de textos filosóficos chinos es la editada por Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton University Press, Princeton 1963).

El *Lúnyǔ*, o libro de Kong Qiu, el *Mèngzǐ*, o libro de Meng Ke, y el *Xúnzǐ*, o libro de Xun Kuang, son las tres obras principales de la antigua escuela de los letrados. Las dos primeras han sido traducidas directamente del chino al español por Joaquín Pérez Arroyo en Confucio, Mencio: *Los cuatro libros* (Ediciones Alfaguara, Madrid 1981). La tercera, la de Xun Kuang, no es accesible en castellano, pero sí en inglés, en traducción de Burton Watson, en Hsün Tzu: *Basic Writings* (Columbia University Press, New York 1963).

A Burton Watson se deben también buenas traducciones de selecciones de los escritos de Mo Di y Han Fei, en Mo Tzu: *Basic Writings*, y Han Fei Tzu: *Basic Writings* (Colombia University Press, New York 1963 y 1964).

Los dos libros clásicos del daoísmo son el *Lǎozǐ* y el *Zhuāngzǐ*, o libro de Zhuang Zhou. Disponemos de una magnífica edición bilingüe (en chino y castellano) del *Lǎozǐ*, debida a Juan Ignacio Preciado, titulada *Laozi (el libro del tao)* (Ediciones Alfaguara, Madrid 1978). También hay una edición bilingüe (en chino y castellano) del *Zhuāngzǐ*, debida a Carmelo Elorduy, titulada *Chuang-Tzu, literato filósofo y místico taoísta* (Monte Avila Editores, Caracas 1972).

El texto, de esta traducción castellana, junto a la del *Laozi*, se reproduce en Lao Tse - Chuang Tzu: *Dos grandes maestros del taoísmo* (Editora Nacional, Madrid 1977), editado por Carmelo Elorduy.

Los desarrollos científicos y técnicos y las especulaciones cosmológicas y naturalistas de los chinos antiguos se encuentran óptimamente estudiados y expuestos en la monumental obra de Joseph Needham: *Science and civilization in China* (Cambridge University Press), en curso de publicación en varios gruesos volúmenes desde 1954.

Indice

Esta original serie rompe el esquema convencional según el cual la filosofía empezaría abruptamente con Thales de Mileto y constituiría un reino aparte en el mundo del espíritu. JESUS MOSTERIN —catedrático de la Universidad de Barcelona— afirma, por el contrario, que la HISTORIA DE LA FILOSOFIA «hunde sus raíces en el pensamiento arcaico, se despliega planetariamente a partir de la India, China y Grecia y su desarrollo está inextricablemente unido al de la ciencia, la cosmovisión y la cultura». Mientras el volumen primero —«El pensamiento arcaico» (LB 962)— estudia las ideas prefilosóficas de nuestros remotos antepasados, esta segunda entrega está dedicada a LA FILOSOFIA ORIENTAL ANTIGUA, surgida en la India y en China —en sorprendente paralelo con Grecia— durante el siglo VI a.d.C. Esta tradición filosófica ofrece el valor añadido de que algunas partes significativas de su legado —el análisis de la paz y de la guerra por Mo Di, la comunicación con la naturaleza de los taoístas, el respeto por todas las criaturas vivientes de budistas y jainistas, la impregnación de la vida entera por la meditación, etc.— sintonizan con la sensibilidad ecologista y con la conveniencia de ampliar los horizontes culturales de la humanidad hasta alcanzar una conciencia universal y planetaria.

Cubierta: Daniel Gil

El libro de bolsillo Alianza Editorial